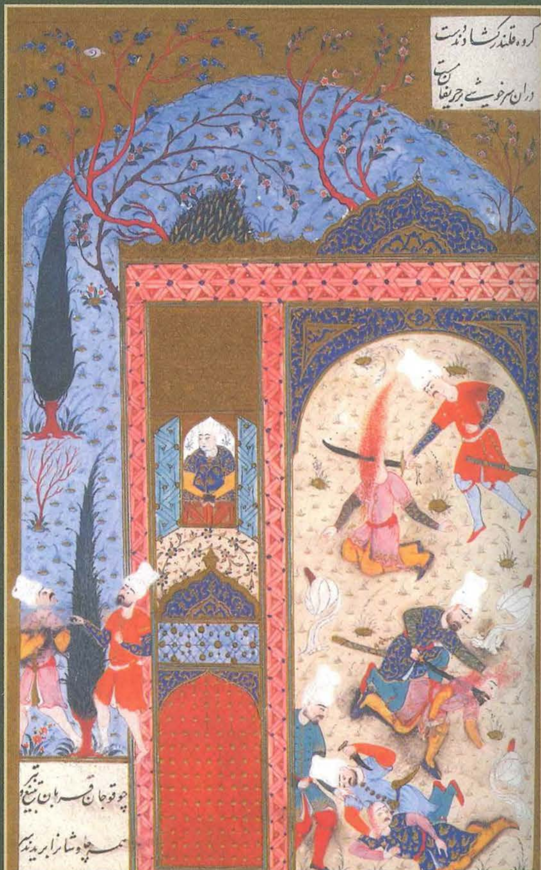
AHMET YAŞAR OCAK

OSMANLI TOPLUMUNDA

ZINDIKLAR VE MÜLHİDLER

15-17. YÜZYILLAR



Genişletilmiş 4. Baskı

TARİH VAKFI YURT YAYINLARI

OSMANLI TOPLUMUNDA

ZINDIKLAR VE MÜLHİDLER

YAHUT DAİRENİN DIŞINA ÇIKANLAR

(15.–17. YÜZYILLAR)

TARİH VAKFI

Zindankapı, Değirmen Sokak, No:15, 34134 Eminönü/İstanbul
Tel: (0212) 522 02 02 - Faks: (0212) 513 54 00
www.tarihvakfi.org.tr - yayin@tarihvakfi.org.tr

Yayıma Hazırlayan
Tuba Akekmekçi
Derya Önder

Kapak Resmi
Kalenderi İsyanı
Esin Atıl, *Süleymannâme The Illustrated History of Süleyman the Magnificent*
New York 1986, s. 140.

Kitap Tasarımı
Haluk Tuncay

Kitap Uygulama
Özlem Kelebek

Baskı
G.M. Matbaacılık ve Tic. A.Ş.
100 Yıl Mah. MAS-SİT 1.Cad. No: 88 Bağcılar-İstanbul
Tel: (0212) 629 00 24-25 Faks: (0212) 629 20 13

Birinci Basım: Temmuz 1998
...
Genişletilmiş Dördüncü Basım: Şubat 2013

ISBN 978-975-333-079-4

OSMANLI TOPLUMUNDA

ZINDIKLAR VE MÜLHİDLER

YAHUT DAİRENİN DIŞINA ÇIKANLAR

(15. -17. YÜZYILLAR)

AHMET YAŞAR OCAK

TARİH VAKFI YURT YAYINLARI

Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nde öğretim üyeliği yapmakta olup, Selçuklu ve Osmanlı dönemi sosyokültürel tarihi, din ve tasavvuf tarihi alanlarında çalışmaktadır. Bu çerçevede bugüne kadar yazdığı kitaplarının dışında, ulusal ve uluslararası dergilerde yayımlanmış makaleleri, çeşitli kitaplarda yazılmış bölüm ve ansiklopedi maddeleri bulunmaktadır.

Melâmîliği ve Melâmîler'i bilim dünyasına ilk tanıtan,
büyük âlim merhum ABDÜLBÂKİ GÖLPINARLI'nın aziz ruhuna ve
çok değerli bilim adamı, Türk tarihçiliğinin yaşayan büyük ismi
Prof. Dr. HALİL İNALCIK'a derin saygılarımla...

"Hep sormuşumdur: Sokrates'i mahkemeye verenler acaba hangi delillere dayandılar da, Atinalılar, devletin iyiliği için onun ölmesi gerektiğine inandılar? Ona yöneltilen suçlama şöyle bir şeydi: Sokrates devletin inandığı tanrılara inanmamakla ve başka birtakım tanrılar getirmekle, ayrıca, gençlerin ahlakını bozmakla suçludur."

Ksenofon, *Sokrates'ten Anılar*, I. Kitap

ÖNSÖZ

Çok geniş topraklar üzerinde altı yüzyıl gibi uzun bir ömür sürmüş Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihinde, onu meydana getiren, çeşitli etnik ve dinî kökenlere, kültürlere mensup insanların oluşturduğu dev bir toplumsal yapıyı, zaman içindeki değişimini, bu değişimin etkenlerini, bunların yarattığı birtakım düşünce dalgalanmalarını ve toplumsal hareketleri görüntüleriyle izlemek, anlayabilmek, lüzumlu olduğu kadar da çok zor bir iş olarak araştırıcıların karşısına çıkıyor. Yaklaşık bir yüzyıldır büyük bir emek ve gayret sarf ederek sürüp gitmekte olan dünya Osmanlı tarihi araştırıcılığı, bu büyük imparatorluğun toplumsal yapısının tarihsel gelişimini anlama konusunda yıllardan beri önemli birtakım sonuçlar ortaya koymuş bulunuyor. Buna rağmen, bu geniş alanın daha araştırılacak pek çok problemi olduğuna, bu konunun araştırıcıları ve bilim adamlarını daha yıllarca meşgul edeceğine şüphe yoktur.

İşte bu araştırmada da, Osmanlı toplumunun muhtelif kesimlerinin merkezî iktidarla ilişkilerinden doğan bazı problemlerin en zorlularından biri, toplumsal tarih perspektifinden ele alınmaya çalışılıyor. Bu zor problem, 15. yüzyıldan 17. yüzyıla uzanan üç yüz yıllık bir zaman dilimi içinde, Osmanlı siyasi ve toplumsal düzenine, bu düzenin arkasındaki dönemin resmî ideolojisine karşı, sözü edilen genel değişim çerçevesinde toplumun bazı kesimlerince sergilenen, bazen ferdi, bazen kitlesel çıkışlar şeklinde değişik mahiyette bir dizi olay ve hareketten oluşur. Dönemin terminolojisiyle, *zendeka ve ilhad* yahut "zındıklık ve mülhidlik," bugünkü Türkçeyle "sapkınlık ve dinsizlik" hareketleri, bu hareketlerin genellikle idamla cezalandırılmış zındık ve mülhid denilen öncüleri veya yöneticileri, devletin en güçlü zamanlarını temsil eden 15., 16. ve kısmen 17. yüzyıllardaki resmî ideolojiye ve düzene karşı çıkan kimse ve çevreler, yahut başka bir deyişle, "dairenin dışına çıkanlar" olarak uzun zamandan beri dikkatimizi çeken fevkalade cazip bir konuydu.

Söz konusu olay ve hareketlerin üç yüz yıl gibi uzun bir döneme yayılması, toplumun başka kesimlerine karşı değil, bizzat Osmanlı siyasal iktidarına karşı meydana gelmesi, söz konusu dönem içerisinde birbirinden oldukça farklı sosyal çevrelerce sergilenmesi, Osmanlı merkezî iktidarının ideolojisine karşı başka birtakım ideolojik unsurlara referans vermesi, kanaatimizce Osmanlı toplumsal yapısında merkeze karşı ciddi bir muhalefet olgusuyla karşı karşıya bulunduğumuzu gösteriyor.

Bugüne kadar daha çok Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasal ve sosyoekonomik yapısının, teşkilat ve kurumlarının tahliline yoğunlaşan Osmanlı tarihi araştırıcılığı, gündeme getirdiği pek çok problem arasında, Osmanlı-Safevî mücadelesi dönemine rastlayanlar hariç,[1] Osmanlı toplumsal muhalefet hareketlerinin tarihine henüz yeterli ölçüde eğilmiş görünmüyor. Oysa bu hareketlerin gerek toplumsal ve siyasal, gerekse düşünce boyutunun incelenip toplu bir tarihinin meydana getirilmeye çalışılması, herhalde Osmanlı sosyal tarihinin aydınlanabilmesi için araştırıcıların önüne hiç de küçümsenmeyecek veriler koyabilecektir.

Bu kitapta, 15. yüzyıldan 17. yüzyıla kadar uzanmakla beraber, esas olarak 16. yüzyılda yoğunlaşan ve dinî bir söylemle ortaya çıkan bir dizi bireysel ve toplumsal hareket ele alınmaya çalışılmıştır. Bu hareketlerin, ideolojilerini dinî birer söylemle ortaya atmış olmaları ve Osmanlı merkezî iktidarının da bu hareketleri kendi dinî söylemi çerçevesinde değerlendirmesi, onları dikkate layık bir konuma getirmektedir. Bu yüzden bu hareketlerin, toplum açısından ayrı, Osmanlı siyasal iktidarı açısından ayrı anlam ve değerlendirmeleri olduğunu görmek, hiç de şaşırtıcı değildir. Toplum açısından bakıldığında bu hareketlerin genelde imparatorluk başkentinde ve kısmen de taşra kasabalarında ortaya çıkan hareketler olduğu, ve dolayısıyla bu hareketlerin, sözünü ettiğimiz değişimin ilk görüntülerinin önce şehirli kesi-

---

1 Özellikle 16. yüzyıldaki Osmanlı-Safevî mücadelesi esnasında Anadolu'da meydana gelen hareketler oldukça ilgi çekmiş ve üzerinde değişik açılardan bazı önemli araştırmalar yayımlanmıştır. Bu hareketlerin büyük çoğunluğu, ihtilalci-mehdîci bir ideoloji (messianisme révolutionnaire) kullanan hareketler olup Türkiye'nin dinî-sosyal tarihinin çok mühim bir cephesini teşkil ederler. Buna rağmen bu hareketlerin bu açıdan sentetik bir toplu tarihi henüz yazılmamıştır. Böyle toplu bir ihtilalci-mehdîci hareketler tarihinin, 13. yüzyılda Anadolu Selçuklu Devleti zamanında meydana gelen Babaî İsyanı'ndan başlayıp 17. yüzyıla kadar uzanan bir süreci içine alacak şekilde yazılması bugün artık şart gibi görünüyor.

mine yansıdığının bir göstergesi olarak yorumlanması gerektiği sonucuna varılabilir. Bu sebeple bizce, farklı kesimlerde, farklı ifade biçimleriyle, ayrı ayrı ortaya çıkmış görünmelerine rağmen, aynı dönemde vuku bulan ve ilk bakışta farklı ideolojiler kullanıyor gibi duran bu hareketlerin, temelde, söz konusu değişimin yarattığı bir bunalımın görüntüleri olarak da düşünülmeleri mümkündür.

Osmanlı merkezî yönetimi açısından bakıldığında ise çok farklı bir manzarayla karşılaşıyoruz. Merkezî yönetimin, bu oldukça geniş tabanlı muhalefet hareketlerini ve kullandığı dinî söylemleri, belirgin bir toplumsal değişimin ve bunun yarattığı birtakım rahatsızlıkların sonucu olarak değil, kendi otoritesine ve bu otoritenin dayandığı inanç ve ideolojiye bir "karşı çıkış" olarak algıladığı görülüyor. Bu sebeple bu hareketler, Osmanlı merkezî yönetimince, İslâm tarihinde ilk defa 8. yüzyıldan başlayarak, Emeviler'in son, Abbasiler'in ilk dönemlerinde benzer hareketlere karşı teşekkül eden dini-siyasi gelenek çerçevesinde değerlendirilmiş ve o zamanlar kullanılan iki teolojik deyimle ifadelendirilmiştir: *Zendeka ve İlhad* (hérésie ve athéisme). Görüldüğü gibi meselenin 1) toplumsal, 2) siyasal ve 3) dinsel (veya teolojik) olmak üzere üç temel boyutu olduğu ve bunların birlikte değerlendirilmesi gereği ortaya çıkıyor. Bu itibarla, Osmanlı klasik döneminin tarihinde *zendeka ve ilhad* yahut zındıklık ve mülhidlik konusunu sadece siyasal veya toplumsal boyutuyla veya sırf bir teoloji problemi olarak mütalaa ettiğimiz takdirde, pek çok soruyu cevapsız bırakmak kaçınılmaz olacaktır. Nitekim bu muhalefetin niteliğiyle ilgili bir dizi önemli soru sıralanmaktadır: Mesela, bu muhalefet hangi sebeplerden kaynaklanıyordu? Mahiyeti neydi? Hangi sosyal tabanlarda şekilleniyor, başka bir deyişle, toplumun hangi kesimlerinde yankı buluyordu? Kimler tarafından temsil ediliyordu, yahut bu kesimlerin ve onları yöneten liderlerin özellikleri ve kullandıkları ideolojiler nelerdi? Merkezî iktidarın onlara karşı tutumu ne şekilde ortaya çıkıyordu? Bu tutum ne tür bir ideolojik temele dayanıyordu; nasıl biçimleniyordu; bu ideolojilerin kaynakları, özellikleri nelerdi ve ifade ediliş biçimleri nasıldı gibi sorular, hemen akla gelenlerden bazılarıdır.

Bu sorulara verilmesi gereken cevapların bu çalışmada tam anlamıyla karşılık bulduğunu hiçbir zaman iddia edemeyiz. Her şeyden önce, kaynaklarla ilgili bazı problemlerimiz var. Kaynakların önemli bir kısmı, Osmanlı merkezî yönetiminin muhtelif organlarınca meydana getirilmiş olanlardan ibarettir. Bu itibarla, merkezin ideolojisine muhalefet problemi üzerinde de-

taylı analizler için fazla elverişli olmadıklarını hemen belirtmeliyiz. Nitekim vekayinâmelerdeki kayıtlar çoğunlukla yetersiz ve muğlak olduğu gibi, bu meselede birinci sınıf kaynak durumunda olan *mühimme* defterleri, şer'iye sicilleri vb. arşiv kaynakları da ne yazık ki bize çok fazla veri sağlamıyor. İstanbul Şer'iye Sicilleri Arşivi'nde yaptığımız araştırmalarda, ulema ve sûfiyyeye mensup ve resmen imparatorluk başkentinde yargılanarak idama mahkûm edilmiş olup, bu çalışmanın kapsamına giren şahsiyetlerin –esasında mevcut bulunması gereken– sicil zabıtlarından şimdilik ancak ikisine rastlanabilmiştir. Bunlardan biri, daha önce merhum Mustafa Akdağ tarafından bulunmuş olan Oğlan Şeyh İsma'il-i Ma'şûkî'nin, diğeriyse tarafımızdan bulunan Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'nin sicilidir. Diğerlerine (bütün aramalarımıza rağmen gözümüzden kaçmış olabilecekleri ihtimalini de düşünerek) tesadüf edemediğimizi söyleyelim. Özellikle Şeyh Bedreddîn, Molla Lûtfî ve Molla Kâbız'ın sicil kayıtlarına bir gün ulaşabilmek herhalde bizim için hoş bir sürpriz, Osmanlı din ve düşünce tarihi için de önemli bir kazanç olacaktır.

Muhalefet çevrelerinde meydana getirilmiş kaynaklara gelince, bu konuda, maalesef sadece bu çevrelerin en önde gelenlerinden Bayramîyye Melâmîleri tarafından kaleme alınmış sınırlı sayıda kitap veya risaleden söz edebiliyoruz. Bunlar ise, takdir olunacağı gibi, hem kendilerini açıkça ifade etmedikleri, hem de belli bir ideolojik psikoloji içinde yazılmış bulunduklarından, zaman zaman yanlı, zaman zaman da üstü kapalı, muğlak ve ihtiyatlı ifadeler içermektedirler. Kolayca tahmin olunabileceği üzere, bu eksiklikler konuyu yeterince tahlil edebilme bakımından önümüze önemli engeller çıkarmaktadır. Bu itibarla, burada bizim yapabildiğimiz ancak mevcut veriler çerçevesinde hiç olmazsa meseleyi bir ölçüde üstünde durulması gereken taraflarıyla ortaya koyabilmek ve kendi yorumlarımızı sunmaya çalışmak olmuştur.

Osmanlı merkezî yönetiminin, ulema ve sûfiyyeden oluşan entelektüel muhalefet çevrelerine karşı tavrını belirlerken kullandığı zındıklık ve mülhidlik suçlaması, hem siyasal, hem de teolojik boyutuyla bu çalışma çerçevesinde önemli bir problem olarak karşımıza çıkıyor. Bu yüzden, kitabın giriş kısmında problemin Ortaçağ İslâm dünyasındaki durumuna sentetik bir açıdan bakmak kaçınılmaz olmuştur. Bu genel bakış, Osmanlı dönemindeki *zendeka ve ilhad* hareketlerinin bir anlamda tarihi arka planı olarak da değerlendirilebilir. Nitekim bu kısım incelendiği zaman, Osmanlı dönemiyle pek çok bakımdan paralellikler bulunduğu ve bazı fikirlerin köklerinin bu

klasik döneme kadar uzandığı okuyucuların dikkatinden kaçmayacaktır. Bu itibarla, giriş kısmı belki normalden biraz daha uzun tutulmak zorunda kalınmıştır.

Ayrıca, söz konusu muhalefetin, yerleşmiş Osmanlı düzenine olduğu kadar, hiç şüphesiz daha temelde bu düzenin arkasındaki ideolojiye karşı bir tepki niteliği taşıması gerçeğinden yola çıkılarak, bu ideolojiden ne anlaşılması gerektiği, mahiyeti, yapısı ve özellikleri üzerinde de durulmaya çalışılmıştır. Çünkü kanaatimizce problemi anlamak, geniş ölçüde bu meselenin iyi algılanmasına bağlı görünüyor. Bundan başka, Osmanlı entelektüel tepki çevrelerinde savunulan fikirlerin, dikkati çekecek kadar 15. yüzyılda yaşayan Şeyh Bedreddîn'in fikirlerinden etkiler taşımakta olduğunun görülmesi, bu etkilerin 17. yüzyılda bile canlılığını koruması, Şeyh Bedreddîn'e ayrı bir bölüm tahsisini gerekli kılmıştır. Diğer bölümler ise sırayla, ulema ile sûfi kesimi arasındaki hareketlere ayrılmış, sonuç bölümünde de söz konusu hareketlerin tarihinin, sosyolojik ve teolojik açıdan bir tahlili denemesine girişilmiştir. Ekler kısmında ise, konuyla ilgili tipik tarihsel metinlerin Türkçe çevirileri, çeviriyazıları ve orijinal metinleri verilmek suretiyle, okuyucuyu bu belgelerle bizzat karşı karşıya getirmenin yararlı olacağı düşünülmüştür.

Bu noktada, konuyla doğrudan veya dolaylı şekilde ilgili olmak üzere bugüne kadar yapılan araştırmalardan da bahsetmenin yararlı olacağını düşünüyoruz. Aslında, bilindiği kadarıyla, meseleyi yukarıda tasvirine çalıştığımız boyutlarda bir bütün olarak ele alan herhangi bir bilimsel araştırmanın yayımlanmış olduğunu da söyleyemeyeceğiz. Bilindiği gibi Abdülbâki Gölpınarlı ilk defa *Melâmîlik ve Melâmîler* (İstanbul 1931) adını taşıyan meşhur kitabında, Bayramî Melâmî çevrelerini ele almıştır. Büyük âlimin bu gençlik eserinin, bizi böyle bir araştırmaya girişme konusunda önemli ölçüde teşvik ettiğini ve yardımcı olduğunu burada ifade etmek, ona karşı bir minnet borcunun ödenmesi olacaktır. Akdağ da, *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi* (2. cilt, İstanbul 1959) isimli eserinde, yine Bayramîyye Melâmîleri'ne ve bu arada İsma'il-i Ma'şûkî'ye temas etmiştir. Akdağ, Molla Kâbız meselesine de yer vermiş ve kanaatimizce, Osmanlı siyasal iktidarına karşı teşekkül eden bazı muhalefet çevrelerinin niteliğine dair isabetli tahliller de yapmıştır. Bu arada Prof. Hüseyin Gazi Yurdaydın'ın, Sina Akşin'in editörlüğünde yayımlanan *Türkiye Tarihi* isimli beş ciltlik serinin 2. cildi için kaleme aldığı "Osmanlı Düşünce Tarihi" bölümünde yer alan monografilerine de özellikle işaret etmeliyiz.

Ayrıca, İsmail Safa Üstün'ün henüz yayımlanmamış doktora tezinden de bahsetmemiz gerekiyor. Bu tez, esas olarak, 16. yüzyıla ait Osmanlı devlet merkezinde ortaya çıkan Safevî propagandasının, Molla Kâbız, Oğlan Şeyh İsma'il-i Ma'şûkî ve Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'yi ve diğer heretik hareketlerle ilgili olan İbn Kemal ve Ebussuud Efendi'lerin yayımladıkları risale ve fetvaların, Osmanlı Devleti'nin meşruiyetini teolojik temel üzerinde savunan metinler olarak, teolojik perspektife dayalı bir tahlil denemesi niteliğindedir.[2] Reşat Öngören tarafından yayımlanan "Şerîatın Kestiği Parmak: Kânûnî Sultan Süleyman Devrinde Îdam Edilen Tarîkat Şeyhleri" başlığını taşıyan yeni bir makaleyi de burada zikretmek icap ediyor.[3] İsma'il-i Ma'şûkî, Hamza Bâlî ve Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'nin münhasıran ele alındığı bu makale, meseleye sorgulayıcı bir yaklaşım getiriyor. Bu arada, Prof. İsmail E. Erünsal'ın, Bayramî Melâmîleri ile ilgili birinci elden çok mühim bir kaynağı tanıtan "Abdurrahman el-Askerî's Mir'âtü'l-'Işk: A New Source for the Melâmî Movement in the Ottoman Empire during the 15th and 16th Centuries" isimli makalesini özellikle zikretmeliyiz.[4] Bu mühim makale, Melâmî hareketinin mahiyetini daha iyi kavrama ve bugüne kadar yanlış bilinen bazı hususları tashih bakımından bize epeyce yardımcı oldu. Melâmî hareketini en son ele alan bir makale, "The Hamzeviye: A Deviant Movement in Bosnia" adıyla Hamid Algar tarafından yayımlandı.[5] Hareketin tarihini 17. yüzyıl sonuna kadar getiren bu makalenin gerçekten değerli bir araştırma olduğunu burada kaydetmeliyiz.

Bu konuda yayımlanmış iki amatör eserden de söz etmemiz gerekiyor. Bunlardan ilki, 1986 senesinde Rıza Zelyut,[6] diğeri ise 1996 yılında Ali Yıldırım tarafından yayımlandı.[7] Bu amatör araştırmaların, Osmanlı merkezî yönetiminin yapısı ve ideolojisi hakkında yer yer oldukça doğru görüşler de ihtiva etmelerine rağmen, (bir iki istisna ile) birinci elden kaynaklara da-

---

2 İ. Safa Üstün (basılmamış doktora tezi, 1991).

3 *İAD*, I/1 (Ocak-Haziran 1996), s. 123-140.

4 *WZKM*, 83 (1993), s. 95-115.

5 *IS*, 36/2, 3 (1997), s. 243-261.

6 Zelyut (1986). Kitabın ikinci baskısı çok az bir değişiklikle 1992 yılında gerçekleştirilmiştir. Bu eser hakkında çok iyi bir eleştiri yazısı için bkz. Oktay Özel, "Osmanlıda Resmî İdeoloji ve Karşı düşünce," *Humana, Bozkurt Güvenç'e Armağan*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994, s. 381-396.

7 A. Yıldırım, *Osmanlı Engizisyonu*. Ankara: Öteki Yayınevi, 1996.

yanmamaları bir yana, genelde maalesef yazarlarının peşin hükümlülükle ve ideolojik yaklaşımlarla hareket etmeleri yüzünden veriler üzerinde iyi düşünmemeleri ve onları değerlendirememeleri, hattâ Osmanlı karşıtlığını bir saplantı haline dönüştürmeleri, sonucu başarılı olamadıklarını söylemeliyiz. Dolayısıyla bu kitapların, söz konusu problemi modern sosyal tarih yöntemine göre objektif olarak ele alıp açıklamaya çalışmak yerine, "Sünnîliğin fanatik bir inanç sistemi olarak Osmanlı Devleti eliyle nasıl bir baskı aracı haline dönüştüğünü" ve "hür düşünceyi sindirmek üzere nasıl kullanıldığını" ispata yönelik, peşin hükümlü çalışmalar olduğunu da kaydetmeliyiz.

Ele aldığımız konu çerçevesinde Şeyh Bedreddîn meselesi büyük bir önem kazanıyor. Niyetimiz burada başlangıcından bugüne Şeyh Bedreddîn üzerine yapılan çalışmaların bir bilançosunu sunmak olmamakla beraber, bu konuda gelişen ana çizgiyi izleyebilmek için belli başlılarına kısaca temas etmekte yarar vardır. Şeyh Bedreddîn, Türk tarihçilerinden önce Batılı tarihçilerin dikkatini çekmiştir. Nitekim Franz Babinger'in Fuad Köprülü tarafından eleştiriye uğrayan hacimli makalesi, Şeyh Bedreddîn'e dair en eski müstakil çalışma olarak kabul edilebilir.[8] Fuat Köprülü'nün bu konuyla fazla ilgilenmemesi dikkat çekiyor.[9] F. Babinger'den sonra, sıra eski Darülfünun İlahiyat Fakültesi müderrisi ve Diyanet İşleri Başkanı M. Şerefeddin'in (Yaltkaya) 1924'te yayımlanan araştırmasına geliyor. Yaltkaya'nın eseri, bu konuda Türkiye'deki ilk bilimsel çalışmadır.[10] Daha sonra onu 1957'de Bez-

8 "Schejh Bedr ed-din, der Sohn des Richters von Simaw", *Der İslâm*, XI (1921), s. 1-105.

9 Gerçi M. Şerefeddin Yaltkaya ile aynı yıllarda *İleri* ve *Alemdar* gazetelerinde Şeyh Bedreddîn'e dair bazı makalelerin yayımlandığı görülüyorsa da (msl. bkz. Mehmed Zeki, "Taassup Kurbanları", *İleri*, 2 Kânunısânî 1337, no: 1088; A. Rıfkı, "Şühedây-ı hakîkat: Bedreddîn Simâvî", *Alemdar*, 4 Şubat 1337, no: 3064), bunlar bilimsel olmaktan ziyade amatör ve hissi yazılardır.

10 M. Ş. Yaltkaya, *Simavne Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddîn*. İstanbul: Evkaf-ı İslâmîye Matbaası,1340-1924. Yaltkaya'nın bu kitabı aslında, 1338 tarihinde *Alemdar* ve *İleri* gazetelerinde, yukarıda zikredilen yazıları bir anlamda düzeltir nitelikte yayımladığı makalelerin birleştirilmesinden oluşmuştur. Kitap daha sonra diline dokunulmadan, bir giriş ve epeyce eksik bir bibliyografya ilavesiyle Hamit Er tarafından yeniden yayımlanmıştır (*Simavne Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1994. Ş. Yaltkaya'nın bu araştırması, Türkiye'de farklı ideolojik bakış açılarıyla yapılan daha sonraki bilimsel veya popüler araştırmaların da modelini ve temel referansını oluşturmuştur. Doğrudan kaynaklara gidemeyen amatör araştırmacılar, bugüne kadar hep

mi Nusret Kaygusuz takip etmiştir.[11] Özellikle 1960'lı ve 70'li, hattâ kısmen 80'li yılların Şeyh Bedreddîn yılları olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim 1966'da Abdülbâki Gölpınarlı[12] ve münhasıran sol kesime mensup amatör araştırıcılar, eserlerini hep bu dönemde yayımlamışlardır. Meseleye bir tarihçiden çok, hukukçu gözüyle yaklaşan Necdet Kurdakul ise 1977'de yayımladığı eserinde, en teferruatlı kaynak eleştiri ve karşılaştırmasını, ayrıca, modern araştırmaların da eleştirisini yapınak suretiyle Şeyh Bedreddîn konusunda ilginç bir araştırma gerçekleştirmiştir.[13] Akademik seviyede günümüz Marksist tarihçilerinden Ernst Werner'in Şeyh Bedreddîn üzerine münhasıran eğildiği görülür. Onun Osmanlı Devleti'nin kuruluş dönemini ele alan kitabındaki kısım ve bu konuya hasredilmiş makaleleri ilginç görüşler ihtiva ediyor.[14] Bu arada genç Rus bilim adamı Konstantin Zhukov'un yazısını da zikretmemiz gerekiyor.[15] Fakat bütün bunların arasında, bu konuda bugüne kadar gerçekleştirilmiş en kapsamlı araştırma, hiç şüphe yok ki Nedîm Filipoviç'in Sırpça kaleme aldığı eseridir.[16] Büyük bir emek ürünü olan bu eserin Sırpça ve üstelik sistemsiz oluşu, ne yazık ki bizim bu çalışma çerçevesinde ondan yararlanmamızı imkânsız kılmıştır.

Yaltkaya'nın bu eserin sonuna eklediği kaynaklardan yapılan alıntıları kullanagelmişlerdir. Ş. Yaltkaya daha sonra (ileride zikredilecek olan), Şeyh Bedreddîn'in menâkıbı ve *Vâridat*'ı ile ilgili iki makale daha yayımlamış olup İslâm Ansiklopedisi'ndeki "Şeyh Bedreddin" makalesi de onundur.

11 *Şeyh Bedreddin Simavenî*, İzmir 1957. Yazar kitaba *Vâridat*'ın bir Türkçe çevirisini de eklemiştir.

12 *Sımavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, önsöz: İsmet Sungurbey, İstanbul: Eti Yayınları, 1966; A. Gölpınarlı, tıpkı B. N. Kaygusuz gibi, *Vâridat*'ın Türkçe çevirisini de eserine eklemiştir, daha sonra *Vâridat* üzerine yapılan amatör araştırmaların hemen hepsi bu iki çeviriden yararlanmışlardır.

13 *Bütün Yönleriyle Bedreddîn*, İstanbul: Döner Reklam Yay., 1977.

14 Ernst Werner, "Häresie, Klassenkampf und religiöse Toleranz im einer İslâmisch-christilichen Kontaktzione: Bedr ed-din und Börklüce Mustafa", *ZG*, XII (1964), s. 255-276; aynı yazar, "Chios, Seih Bedr-eddîn und Börklüge Mustafa", *BF*, 5 (1977); aynı yazar, *Büyük Bir Devletin Doğuşu-Osmanlılar* (*1300-1481*), *2: Halk Ayaklanmaları ve Askerî Feodalizm*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Alan Yayınları, 1988, s. 34-56.

15 Konstantin A. Zukov. "Vostanie Berkljudze Mustafy i Torlaka Hu Kemalja v Turcii v nacale", *Obscestvennye dvizenija i ich ideologia...*, Moskova 1988, s. 118-128. Bu Rusça makaleden yararlanmamız ne yazık ki şimdilik mümkün olamamıştır.

16 N. Filipoviç, *Princ Musa i Sejh Bedreddin*, Sarajevo 1971.

Burada Şeyh Bedreddîn üzerine yapılmış iki doktora tezinden de bahsetmek icap ediyor. Bunlardan daha eski olanı, *Vâridat* üzerinde kısa bir çalışma niteliğinde olup Bilal Dindar'a aittir.[17] Michel Balivet'ninki ise, Filipoviç'in eserinden sonra bugüne kadar yapılmış en kapsamlı Şeyh Bedreddîn çalışmasıdır.[18] Geniş ve zengin bir malzemeye dayalı olan bu eser, özellikle Şeyh Bedreddîn'le ilgili pek çok konuyu tartışmakta, bazı noktaları açıklığa kavuşturmakta, bazı yeni konuları da gündeme getirmektedir. Son olarak Şeyh Bedreddîn meselesini tamamiyle hukuk açısından analiz eden değişik ve ilginç bir araştırmadan söz edebiliriz. Yaşar Şahin Anıl'ın ikinci elden araştırmalara dayanan bu çalışmasının birinci kısmı bu konuya ayrılmış olup yaklaşımı ve yorumları itibariyle dikkat çekiyor.[19]

Eldeki bu kitaba gelince, deyim yerindeyse bu, ilk olarak 1983'lerde başladığımız bir araştırma programı çerçevesinde, daha önce tarafimızdan çeşitli yurt içi ve dışı bilimsel yayın organlarında yayımlanmış yazıların, geniş bir çerçevede ve daha zengin kaynaklara dayanarak kitaplaştırılmış biçimidir denilebilir. Bu meseleye dair bir monografi kaleme almanın, Osmanlı sosyal tarihi açısından faydalı ve ilgi çekici olabileceği düşüncesi, ilk olarak 1983 yılında bizi bir seri araştırmaya sevk etmişti. Nitekim meseleyi bir Osmanlı sosyal tarihi problemi olarak ortaya koymaya çalışan bir bildiri, 1985 yılında İstanbul'da toplanan V. Milletlerarası Türkoloji Kongresi'nin Tarih Seksiyonu'nda, tarafimızdan araştırıcıların dikkatine sunulmuş ve bazı mütalaalar ileri sürülmüştü.[20] Daha sonra, Paul Ricaut'nun *The Present State of the Ottoman Empire* adlı tanınmış eserinin (burada "Ekler" kısmında tarafimızdan yapılmış çevirisi verilen) bir bölümünün tahlili niteliğini taşıyan bir yazıda konu tekrar vurgulanmış,[21] bunu takiben 1990 yılındaki XI. Türk Tarih Kongresi'ne sunulan bir bildiriyle aynı problem, bir başka açıdan tekrar

17 *Sayh Badr al-Dîn Mahmûd et ses Wâridat*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.

18 *İslâm Mystique et Révolution Armée dans les Balkans Ottomans: Vie du Cheikh Bedreddîn, le "Hallâj des Turcs" 1358/58-1416*, İstanbul 1995, ed. Isis.

19 Yaşar Şahin Anıl, *Osmanlı Döneminde İki Dava: Şeyh Bedreddin ve Midhat Paşa Davaları*, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 1995, s. 19-102.

20 A. Yaşar Ocak, "XV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Zendeka ve İlhad (Hérésie ve Athéisme) Meselesi", basılmamış bildiri metni, *V. Milletlerarası Türkoloji Kongresi* (23-27 Eylül 1985, İstanbul).

21 A. Yaşar Ocak, "Paul Ricaut ve XVII. Yüzyıl İstanbul'unda Osmanlı Resmî Düşüncesine Karşı Zümreler", *TKA* (*Prof. Dr. İsmail Ercüment Kuran'a Armağan*), XXVII/1-2 (1989), s. 233-244.

gündeme getirilmişti.[22] Sonraki tarihlerde bu mesele, daha geniş bir malzemeye dayanmak suretiyle, ayrıca iki yazımıza tekrar konu teşkil ettiği gibi,[23] 16. yüzyılda yaşamış Bayramî Melâmîleri'nden İsma'il-i Ma'şûkî ve Gülşenî şeyhlerinden Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'ye dair iki makale ile biraz daha yakından, bu defa monografik temelde yine tarafımızdan ele alınmıştı.[24]

Sözlerimize son vermeden önce, şunu da söylemek gereğini duyuyoruz: Eldeki bu kitabın, Carlo Ginzburg'un *Il Fromaggio e i Vermi: Il Cosmodi un Mugnaio del '500* isimli eseri (*Peynir ve Kurtlar: Bir 16. Yüzyıl Değirmencisinin Evreni*, çev. Ayşen Gür, İstanbul: Metis Yayınları, 1996.) türünden bir çalışma olduğu pek söylenemez. Ginzburg'un kitabı, çok zengin engizisyon kayıtlarından yararlanılarak kaleme alınmış, 16. yüzyıl İtalyası'nda yaşamış ve okuduğu kitaplar arasında bulunan 1543 yılında basılmış İtalyanca bir Kur'an tercümesinin de etkisiyle Katolisizm'in temel "credo"suna karşı önemli itirazlar ve görüşlerle ortaya çıktığı için engizisyonca cezalandırılmış olup, bazı fikirleri bize Şeyh Bedreddîn'i hatırlatan Domenigo Scandella'nın (Menocchio) trajedisini başarılı bir biçimde anlatan gerçekten fevkalade ilginç bir çalışmadır. Ama bu kitabın dayandığı zengin malzemenin benzerlerini, ne yazık ki bu gibi konularda Türkiye arşivlerinde bulmak mümkün değildir. Nitekim her iki kitabı okuyacak olanlar, bunu hemen fark edeceklerdir.

Araştırmalarımız sırasında bize gerekli bütün kolaylıkları sağlamaktan geri kalmayan Başbakanlık Osmanlı Arşivi ve İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri Arşivi'nin değerli yönetici ve görevlilerine, Süleymaniye, Millet, Bayezit ve İstanbul Üniversitesi Kütüphaneleri'nin saygı değer müdür ve me-

---

22 "XV.-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmî İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi", *İslâmî Araştırmalar*, IV/3 (Temmuz 1990), s. 190-194; *XI. Türk Tarih Kongresi* (*Bildiriler*), Ankara 1994, III, 1201-1210.

23 "Les réactions socio-religieuses contre l'idéologie officielle ottomane et la question de Zendeqa ve İlhad [hérésie et athéisme) au XVIe siècle", *Turcica* (*Mélanges offerts à Irène Mélikoff*), XXI-XXIII (1991), s. 71-82; "Idéologie officielle et réaction populaire: un aperçu général sur les mouvements et les courants socio-religieux à l'époque de Soliman le Magnifique", *Soliman le Magnifique et Son Temps* (Actes du Colloque de Paris, 7-10 Mars 1990), publié par Gilles Veinstein, Paris 1991, s. 185-194.

24 "Kanunî Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı Resmî Düşüncesine Karşı Bir Tepki Hareketi", *OA*, X (1990), s. 49-58.; "Kanunî Sultan Süleyman Devrinde Bir Osmanlı Heretiği: Şeyh Muhyiddîn-i Karamanî", Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, İÜ Edebiyat Fak. Tarih Araştırma Merkezi, İstanbul: 1991, s. 473-484.

murlarına, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphane ve Dokümantasyon Müdürlüğü'ne gerçekten sonsuz teşekkür borçluyuz. Onların yardımseverlikleri bu kitabın malzemesinin süratle toplanmasında en büyük paya sahiptir. Ayrıca, yaptığı maddi katkıyla bu araştırmanın tamamlanmasına yardımcı olan Türk-Amerikan İlmi Araştırmalar Derneği'ne (ARIT) teşekkür etmek, bizim için bir zevk olacaktır. Konuyla ilgili birtakım noktaları zaman zaman kendisiyle tartıştığımız, Bayramî Melâmîliği'ne ait daha önce hiç bilinmeyen, yukarıda sözü geçen çok değerli bir kaynağı, kendisi üzerinde çalıştığı ve yayına hazırlamakta olduğu halde istifademize sunma cömertliğini esirgemeyen değerli dostumuz ve meslektaşımız İsmail E. Erünsal'a; sık sık fikirlerimizi sabır, tahammül ve ince bir nezaketle dinleyerek görüşlerini bildiren, teşvikleriyle bize güç aşılayan, mensubu bulunduğumuz Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü'ndeki çok kıymetli mesai arkadaşlarımıza da içten teşekkürlerimizi iletmeyi, ödenmesi zevkli bir borç olarak görüyoruz.

Bu çalışmanın, Osmanlı sosyal tarihçiliğine mütevazı bir katkı olarak kabul edilmesi ve ileride yapılacak daha mükemmel ve doyurucu araştırmaların gün yüzü görmesine vesile olması en büyük arzumuzdur. Eğer bu gerçekleşirse, bundan büyük bir mutluluk duyacağız.

Ahmet Yaşar Ocak
Ankara, 11 Aralık 1997

DÖRDÜNCÜ BASKIYA ÖNSÖZ

Türkiye'deki gelenekselleşmiş Osmanlı tarihi araştırma konularının dışında, pek alışılmadık bir konuyu ele alan bu kitap, 1998'de ilk yayımlandığında Türkiye dışındaki Osmanlı tarihçi camiasında iyi ilgi gördü ve ciddi tanıtım ve eleştiri yazılarının konusu oldu. İlginçtir, Türkiye içinde ise akademik camiadaki Osmanlı tarihçilerinin derin sessizliği ile karşılandı. Sadece popüler bir dergide derli toplu bir tanıtım yazısı yayımlandı ve iki gazetede kitaba dikkat çeken, önemseyen, ciddi iki köşe yazısı çıktı. Oysa kitabın yazarı, hem Osmanlı toplum ve düşünce tarihiyle ilgili olup o zamana kadar ele alınmayan ciddi bir konuyu ele almış bulunması, hem de müteakip yılın (1999) Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşunun 700. yılı olması dolayısıyla kitabının verimli akademik tartışmalara kapı açacağını düşünüyordu. Ama kitap aynı camia içinde olumlu olumsuz hiçbir eleştiri veya tanıtım yazısına konu olmadı. Kanaatimizce bu hususta iki sebep belirtilebilir: Birincisi, Türkiye Osmanlı tarihçiliği bu tür konulara pek alışık olmadığı için meslektaşlar sessiz kalmış olabilirlerdi. Ama diğer yandan İlahiyat Fakülteleri vardı. Konu tam da onların bildikleri bir konuydu. Lakin onlar da herhangi bir tepki vermediler. Ne var ki yazarının kulağına gelen rivayetler, bazı meslektaşların böyle bir kitabın yayımlanmasının "Osmanlı İmparatorluğu'na zaten menfi bakan çevrelerce kötüye kullanılacağını" düşündüklerini ima ediyordu.

Türkiye akademik tarihçiliğinin bir kesiminin bu sessizliği, aslında o kesimin Osmanlı tarihini hâlâ bir kutsal alan kabul ettiğinin ve bu kutsal alanı haleldar edeceği düşünülen konulara yaklaşınanın kabul görmeyeceğinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Ama muhafazakâr kesime mensup olmayan akademisyen tarihçilerin sessizliği de dikkat çekiciydi ve kitabın "Osmanlı İmparatorluğu'na zaten menfi bakan çevrelerce kötüye kullanılacağı" yorumunun geçerli olmadığını da gösteriyordu.

Bununla beraber, akademik tarihçilik camiasının söz konusu ilk kesimindeki sessizlik bir bakıma başka türlü bozuldu denilebilir. Bu yeni baskının bazı dipnotlarından ve kaynakçada her kesimin arkasına eklenen yeni bibliyografik malzemeden de açıkça görüleceği üzere, Melâmîlere dair özellikle İlâhiyat fakültelerinde oldukça yoğun bir tez ve makale çalışması baş gösterdi. Bu belki bir tesadüftü, belki değildi. Nitekim makalelerin önemli bir kısmı, ismimizi zikretmemekle beraber, kitapta ileri sürdüğümüz bazı görüş, yorum ve fikirleri –eski tabirle– sanki cerh etmeye, önemsizleştirmeye hasredilmiş gibiydi. Maamafih öyle olsa da olmasa da kitap, kısmen Molla Lûtfi'ye, fakat daha çok Melâmîlere dair böyle yoğun bir yayın faaliyetini tetiklemiş olmakla, bir bakıma dolaylı olarak amacına ulaşmış oldu sayılabilir.

Öte yandan Türkiye'nin sözünü ettiğimiz akademik tarihçilerinin kitabı sanki bir manada ***ke-en lemyekün*** (hiç olmamış, hiç yazılmamış) saymalarının aksine, ortalama okumuş ve aydın çevrelerinde yoğun bir ilgiye mazhar olduğunu görmek de ilginçti. Üstelik bu ilgi, sadece belli bir ideolojik kesimden değil, geniş ölçüde muhafazakâr bir okuyucu kesiminden de kaynaklanıyordu. Nitekim kitabın peşi peşine ikinci ve üçüncü baskıları yapıldı ve tükendi. Uzun zamandan beridir yeni baskı için hem yayınevinden hem okuyuculardan gelen yoğun talep, nihayet yazarı sıkıştırdı ve onu eldeki bu baskıyı hazırlamaya sevk etti.

Bu baskıda hem daha önce gözümüzden kaçan bazı makaleler dikkate alındı, hem de kitabın neşrinden sonra, 1999 ve müteakip yıllarda yayımlanan konuyla ilgili söz konusu kitap ve makaleler gözden geçirildi. Bunların bir kısmı bilinenleri değişik üsluplarla tekrar eder mahiyette olsa da, az sayıdaki diğer kısmı gerçekten hem Molla Lûtfi hem de Melâmîler ve Gülşenîler meselesine önemli bazı katkılar sunmuştur. Mesela bu meyanda Molla Lûtfi ile ilgili olarak şu makaleleri mutlaka zikretmek gerekir: İsmail E. Erünsal, "Molla Lûtfî: Hakkındaki İthamlar ve Şikâyet Mektupları", ***Türklük Araştırmaları Dergisi***, sayı 19'dan ayrıbasım, ss. 179-196; Şükrü Özen, "Molla Lûtfi'nin İdamına Karşı Çıkan Efdalzâde Hamîdüddin Efendi'nin Ahkâmü'z-zındîk Risalesi", ***İslâm Araştırmaları Dergisi***, 4 (2000), ss. 7-16; aynı yazar, "İslâm Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lûtfi'nin İdamının Fıkhîliği", ***İslâm Araştırmaları Dergisi***, 6 (2001), ss. 17-62; İbrahim Maraş, "Tokatlı Molla Lûtfî: Hayatı, Eserleri ve Felsefesi", ***Dîvan*** (***İlmî Araştırmalar***), 14/1 (2003), ss. 119-136.

Melâmîlerle ilgili olarak biri bizim dikkatimizden kaçan olmak üzere, bazı önemli makaleler de şunlardır: Victoria Holbrook, "Ibn 'Arabi and Ottoman Dervish Tradition: The Melâmî Supra-Order" part one, *Journal of the Muhyiddîn 'Arabi Society*, IX (1991), p. 18-35; part two, *Journal of the Muhyiddîn 'Arabi Society*, XII (1992, pp. 15-33; Slobodan Ilic'in Bosna Hamzavî hareketine ve Hurûfîlik'le ilişkisine dair 2000'lerden itibaren değişik dergilerde İngilizce ve Sırpça bazı makaleleri; İsmail E. Erünsal'ın bir inceleme eşliğinde yayımladığı, 16. yüzyıldan kalma, daha önce bilinmeyen çok önemli bir Melâmî kaynağı (*XV-XVI. Asır Bayramî-Melâmîliği'nin Kaynaklarından 'Abdurrahman el-'Askerî'nin Mir'âtü'l-'Işk'ı,* Ankara: TTK Yay., 2003). İlgili kısımda da görüleceği üzere, bu kaynağın katkısı bazı bakımlardan zikre değerdir.

Epeyce bir yekûna ulaşan 1999 sonrası bu yayınların hepsini bu baskıda değerlendirdiğimizi iddia edemeyeceğiz; zira bu takdirde kitabın şu halinden daha büyük bir hacme ulaşacağı kesindir ve kanaatimizce buna lüzum da yoktur. Ama ulaşabildiklerimiz, "Kaynakça" kısmında ilgili yerlerde "Ek Kaynakça" başlığı altında kaydedildi. Böylece ileride bu ilginç konuyu yeniden ele almak isteyenlere bir kolaylık sağlanmak istendi.

Yukarıda da belirtildiği üzere, bu yeni yayınların çoğunun Melâmîlik konusuna yoğunlaşan çalışmalar olduğu ve –birkaçı müstesna– meseleye teolojik açıdan yaklaştıkları elbette gözden kaçmıyor. Bunların hiç birinin, Melâmîliği Osmanlı klasik dönemindeki *zendeka ve ilhad* meselesi çerçevesinde bir bütün halinde, toplumsal, entelektüel ve kültürel hayatta bir muhalefet problemi olarak ele alıp değerlendirerek tartışmadığı dikkati çekiyor. Oysa biz kitapta *zendeka ve ilhad* meselesinin yalnız bir teoloji problemi olmadığını, asıl toplumun belli kesimlerinde Osmanlı iktidarına karşı belli sebeplerle bir toplumsal, entelektüel ve ideolojik muhalefet problemi olduğunu, bu problemin doğrudan doğruya imparatorluğun yapısal niteliğiyle ilgili bulunduğunu göstermeye ve o perspektif içinde tartışmaya çalışmıştık. Kitabın bunda ne kadar başarılı olduğu veya olamadığı ayrı bir konudur ve şüphesiz ki tartışmaya açıktır. Keşke bu açıdan tartışılmış olsaydı. Zira muhakkak ki bu baskı için önemli ölçüde yol gösterici sonuçlar ortaya çıkmış olacaktı.

Kitabın ilk baskısı ve yayınevinin aceleye getirdiği müteakip baskıları, ne yazık ki birtakım tarihlendirmelerde ve değerlendirmelerde gözümüzden kaçan, dikkatsizliğimizden veya bilgi eksikliğimizden kaynaklanan bazı

zühulleri ihtiva ediyordu. Gayet nazikâne bir üslupla yazdıkları mektuplarla bu zühullere dikkatimizi çeken ve düzelten iki değerli meslektaş oldu. Birisi merhum hocam Prof. Nejat Göyünç, diğeri ise Prof. Zeki Arıkan idi. Göyünç Hoca, Bosna'daki Hamzavî hareketi bahsinde geçen Rodosçuk, Hayrabolu ve Burgos'un Bosna Sancağı'nda olmadığını bildirmiş, ayrıca bir arşiv belgesiyle ilgili verdiğimiz tarihi tashih etmiştir. Zeki Arıkan ise, M. Şerefeddin Yaltkaya'nın Şeyh Bedreddîn menakıbına dair önemli bir makalesini hatırlatmış, Şeyh Bedreddîn'in kazaskerlik süresine dair verdiğimiz tahminî tarihi tashih ve B. Nusret Kaygusuz'un Şeyh Bedreddîn'e dair kitabı hakkında bir İzmir gazetesindeki bilgiyi nakletmiştir. Burada her ikisini de minnetle zikretmek bizim için bir borçtur.

Kitabın İsma'il Ma'şukî ve Şeyh Muhyiddîn Karamanî ile ilgili kısımlardaki birkaç tarih yanlışı ise İsmail E. Erünsal'ın yayımladığı, yukarıda sözü edilen Melâmî kaynağı ve sonraki bazı makalelerinden yararlanarak bertaraf edilmeye çalışıldı. Fakat yine de "*Her şey tamam oldu sanıldığında mutlaka noksanı vardır*" fehvasınca bu baskının da noksanları, hataları mutlaka vardır. Bununla beraber, kitabın ilk iki baskıya göre daha az noksan ve daha az hatalı olmuş olmasını ümit ediyoruz.

Son olarak bu baskıda kitabın üslup ve ifade açısından da baştan sona gözden geçirilip yenilendiğini, bazı kapalı ifadelerin açıldığını, yeni bazı görüşler ve paragraflar eklendiğini de belirtmiş olalım.

Ahmet Yaşar Ocak
Ankara, 10 Ocak 2013

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR

Adıvar:	A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 1970, 2. baskı.
Afşar-ı Şîrazî:	Ahmed Afşar-ı Şîrazî, *Mütûn-i 'Arabî ve Fârisî der bâre-i Mâni ve Mâneviyyet*, Tahran 1335 ş.h. /1956.
Akdağ:	Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisâdî ve İçtimaî Tarihi*, İstanbul 1979, 3. baskı, 2 cilt.
'Âlî:	Gelibolulu Mustafa 'Âlî, *Künhü'l-Ahbâr*, 4. kısım. AÜDTCF (İsmail Sâib Efendi) Ktp., kısım: I, nr. 1783.
AO:	*Archivum Ottomanum*, Paris.
'Âşık Çelebi:	'Âşık Çelebi, *Meşâ'iru'ş-Şu'arâ*, faks. nşr. G. M. Meredith-Owens, Londra 1971.
'Âşıkpaşazâde:	*'Âşıkpaşazâde Târîhi*, nşr. 'Âlî Beğ, İstanbul 1332.
'Atâyî:	Nev'îzâde 'Atâyî, *Zeyl-i Şakâyık*, İstanbul 1268.
'Atvân:	Hüseyn 'Atvân, *ez-Zendeka ve'ş-Şu'ûbiyye fi'l- 'Asri'l-'Abbasiyyi'l-Evvel*, Beyrut 1984, Dâru'l-Cîl.
AÜİFD:	*Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara.
el-Bağdadî:	'Abdü'l-Kahir el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Kahire 1964.
Balivet, "Chrétiens secrets":	Michel Balivet, "Chrétiens secrets et martyrs christiques en İslâm Turc (XIIIe-XVIIe siècles)", *İslâmochristiana*, 16 (1990).
İslâm Mystique:	Michel Balivet, *İslâm Mystique et Révolution Armée dans les Balkans Ottomans: Vie du Cheikh Bedreddîn, "le Hallâj des Turcs" (1358/59-1416)*, İstanbul 1995.
BEO:	*Bulletin d'Etudes Orientales*, Damas.
BF:	*Byzantinische Forschungen*, München.
BOA:	Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İstanbul.
Browne:	E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, Londra 1905, I. cilt.
BSOAS:	*Bulletin of the School of Oriental Studies*, Londra.
Celâlzâde:	Celâlzâde Mustafa (Koca Nişancı), *Tabakâtü'l-Memâlik ve Derecâtü'l-Mesâlik*, faks. nşr. Petra Kappert, Wiesbaden 1981.

Chokr:	Melhem Chokr, *Zandaqa et Zindiqs en İslâm au Second Siècle de l'Hégire*, Institut Français de Damas, Şam 1993.
CSSH:	*Comparative Studies in Society and History*, New York.
CT:	*Cultura Turcica*, Ankara.
Danişmend:	İsmail Hâmi Dânişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul 1971, 2. baskı, I. cilt.
DBİA:	*Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul.
DEFM:	*Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmûası*, İstanbul.
Dukas:	Dukas, *Bizans Tarihi*, çev. V. Mirmirioğlu, İstanbul 1956.
DÜİFD:	*Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir.
Düzdağ:	M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvâları*, İstanbul, 1972.
Ebû 'Avz:	'Âtıf Şükrü Ebû 'Avz, *ez-Zendeka ve'z-Zenâdıka*, Amman (tarihsiz) (1986?).
EI[1,2]:	*Encyclopédie de l'İslâm*, 1. ve 2. baskı, Leiden 1954.
EIr:	*Encyclopaedia Iranica*, Londra 1985.
Gabrieli, "La zandaqa":	Francesco Gabrieli, "La zandaqa au Ier siècle abbaside", *L'Elaboration de l'İslâm* (Colloque de Stasbourg de1959), Paris 1961.
GDAAD:	*Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, İstanbul.
Gibb:	H. A. R. Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev. K. Durak, A. Özkök, H. Yücesoy, K. Dönmez, İstanbul 1991.
GOTR:	*The Greek Orthodoxy Theological Review*.
Gölpınarlı, *Melâmîlik*:	Abdülbâki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul 1931.
Şeyh Bedreddin:	A. Gölpınarlı, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul 1966.
Halil b. İsma'il:	Halil b. İsma'il, *Manâkıb-ı Şeyh Bedreddîn*, nşr. İsmet Sungurbey-A. Gölpınarlı, İstanbul 1966.
Hasan Beğzâde:	Hasanbeğzâde, *Târîh-i Hasan Beğzâde*, Süleymaniye (Hafid Efendi) Ktp. nr. 225.
Hoca Sa'deddîn:	Hoca Sa'deddîn, *Tâcü't-Tevârîh*, İstanbul 1279-1280, 2 cilt.
Hodgson:	Hodgson, M. G. S., *İslâm'ın Serüveni, Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, İstanbul 1993, I. ve III. cilt.

Hüseyin:	Hüseyin, *Bedâyi'u'l-Vekâyi'*, nşr. A. S. Tveritinova, Moskova 1961, 2 cilt.
İA:	*İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1940-1988.
İAD:	*İslâm Araştırma Dergisi*, İstanbul.
İbnü'n-Nedîm:	İbnü'n-Nedîm, *Kitâbu'l-Fihrist*, Kahire (tarihsiz).
İbnü'l-Esir:	İbnü'l-Esir, *Târîhu'l-Kâmil*, Kahire 1301, V. ve VI. cilt.
IC:	*İslâmic Culture*, Haydarabad.
İdrîs-i Bitlîsî:	İdrîs-i Bitlîsî, *Heşt Bihişt,* Süleymaniye (Esad Efendi) Ktp.,nr. 2197.
İnalcık:	Halil İnalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age* (*1300-1600*), London 1971.
el-İsferâyînî:	Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyinî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, Kahire 1983.
IS:	*İslâmic Studies*, İslâmabad.
İŞSA:	İstanbul Şer'iye Sicilleri Arşivi.
JA:	*Journal Asiatique*, Paris.
JAL:	*Journal of Arabic Literature*, Leiden.
JIS:	*Journal of İslâmic Studies.*
Kaygusuz:	Bezmi Nusret Kaygusuz, *Şeyh Bedreddin Simâvenî*, İzmir 1957.
Kınalızâde:	Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, nşr. İbrahim Kutluk, Ankara 1981, TTK Yay., 2 cilt.
Kurdakul:	Necdet Kurdakul, *Bütün Yönleriyle Bedreddîn*, İstanbul 1977.
La'lîzâde:	La'lîzâde 'Abdülbâkî, *Risâle-i Melâmîyye-i Bayramîyye* (*Sergüzeşt*), İstanbul 1156.
Laoust:	Henri Laoust, *Les Shismes dans l'İslâm*, Paris 1965.
Lâtifî:	Lâtifî, *Tezkire-i Lâtifî*, İstanbul 1314.
Lewis, *Istanbul:*	Bernard Lewis, *Istanbul et la Civilisation Ottomane*, Fr. çev. Yves Thoraval, Paris 1990.
Ortadoğu:	Bernard Lewis, *Ortadoğu*, çev. Mehmet Harmancı, İstanbul 1996.
Massignon, *La Passion*:	Louis Massignon, *La Passion de Husayn Ibn Mansûr Hallaj*, Paris 1975, 4 cilt.
M. Şerefeddîn:	Mehmed Şerefeddîn, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddîn,* İstanbul 1340-1924.
el-Mes'ûdî:	el-Mes'ûdî, *Mürûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher*, nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamid, Kahire 1384/1964, 4 cilt.
MAD:	*Mâliye Defteri.*
MD:	*Mühimme Defteri.*

el-Muhibbî:	Muhammed el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-Asâr fî A'yâni'l-Karni'l-Hâdî 'Aşer,* Kahire 1284, I. cilt.
Muhyî:	Muhyî-i Gülşenî, *Manâkib-i İbrâhîm-i Gülşenî*, nşr. Tahsin Yazıcı, Ankara: TTK. Yay., 1982.
Münîrî:	Münîrî-i Belgrâdî, *Silsiletü'l-Mukarrebîn ve Menâkıbu'l-Müttekîn*, Süleymaniye (Şehid Ali Paşa) Ktp.,nr. 2819.
Müstakîmzâde:	Müstakîmzâde Süleyman Sâdeddîn, *Ahvâl-i Melâmîyye-i Şuttâriyye*, Millet (Ali Emîrî) Ktp., Şer'iye, nr. 1051.
Na'îmâ:	Mustafa Naîmâ, *Târîh-i Na'îmâ* (Ravzatu'l-Huseyn fî Hulâsati Ahbâri'l-Hâfikayn), İstanbul, Matbaa-i âmire, I. cilt.
Neşrî:	Neşrî, *Kitab-ı Cihannümâ*, nşr. Fr. Taeschner, Leipzig 1955, 2 cilt.
OA:	*Osmanlı Araştırmaları*, İstanbul.
D'Ohsson:	Mouradgea d'Ohsson, *Tableau Général de l'Empire Ottoman*, Paris 1788, I. cilt.
Oruç Beğ:	Oruç Beğ, *Die Frühosmanischen Jahrbücher des Urudsch* (Tevârîh-i Âl-i Osman), ed. Franz Babinger, Hannover 1925.
QSA:	*Quaderni di Studi Arabi*, Venedik.
Râşid:	Râşid Mehmed Efendi, *Târîh-i Râşid*, İstanbul 1282, I. cilt.
Ricaut:	Paul Ricaut, *The Present State of the Ottoman Empire,* London 1668; Paul Ricaut, *Etat Présent de l'Empire Ottoman*, Paris 1670.
RSO:	*Rivista degli Studi Orientali*, Roma.
Sadighi:	Gholam Hussein Sadighi, *Les Mouvements Religieux Iraniens au IIe et IIIe Siècle de l'Hégire*, Paris 1938.
S. Vicdanî:	Ebû Rıdvan Sadık Vicdânî, *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyyeden Melâmîlik*, İstanbul 1338-1340.
Sarı 'Abdullah:	Sarı 'Abdullah, *Semerâtü'l-Fuâd*, İstanbul 1277.
SBFD:	*Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Ankara.
Sehî:	*Sehî Beğ Tezkiresi* (HeştBihişt), faks. nşr. Günay Kut, Harvard Üniv. 1978.
SF:	*Südost Forschungen*, München.
SI:	*Studia İslâmica*, Paris.
Silâhdar:	Silâhdar Fındıklılı Mehmed, *Silâhdar Tarihi*, İstanbul 1928, I. cilt.
Solakzâde:	Solakzâde, *Târîh-i Solakzâde*, İstanbul 1297.

ŞM:	*Şarkiyat Mecmûası*, İstanbul.
TA:	*Türk Ansiklopedisi*, İstanbul.
Tâbân:	Tûrec Tâbân, "Zenâdıka der süddehâ-yi nohostîn-i İslâmî", *İrannâme*, 5/3 (1366/1987).
Taşköprülüzâde, *Şakâyık*:	Taşköprülüzâde Ahmed (Mecdî terc.), *eş-Şakayıku'n-Nu'mâniyye*, İstanbul 1269.
Mevzû'ât:	Taşköprülüzâde Ahmed, *Mevzû'âtu'l-'Ulûm*, İstanbul 1313, I. cilt.
TD:	*Tarih Dergisi*, İstanbul.
TDVİA:	*Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul.
THİTM:	*Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmûası*, İstanbul.
TK:	*Türk Kültürü*, Ankara.
TKA:	*Türk Kültürü Araştırmaları*, Ankara.
TM:	*Türkiyat Mecmuası*, İstanbul.
TSAB:	*The Turkish Studies Association Bulletin.*
TSD:	*Tarih Semineri Dergisi*, İstanbul.
TTK:	Türk Tarih Kurumu.
TY:	*Türk Yurdu* (Eski seri), İstanbul.
'Udeh:	'Abdulkadir 'Udeh, *et-Teşrî'u'l-Cinâ'iyyu'l-İslâmî*, Kahire 1960, II. cilt.
Uzunçarşılı:	İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1994, 6. baskı, I. cilt.
Üstün:	İsmail Safa Üstün, *Heresy and Legitimacy in the Ottoman Empire in the Sixteenth Century*, Manchester Üniv. 1991, basılmamış doktora tezi.
Vajda, "Les zindîqs":	"Les zindîqs en pays d'İslâm au début de la période abbaside", *RSO*, XVII, 1937.
Werner, *Osmanlılar* :	Ernst Werner, *Büyük Bir Devletin Doğuşu-Osmanlılar (1300-1481)*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul 1988, II. cilt.
Werner , "Häresie":	Ernst Werner, "Häresie, Klassenkampf und religiöse Toleranz im einer İslâmisch-christilichen Kontaktzione: Bedred-din und Börklüce Mustafa", *ZG*, XII (1964).
WZKM:	*Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Viyana.
Yaltkaya:	M. Şerefeddin Yaltkaya, "Molla Lûtfi", *TSD*, II (1938).
ZDMG:	*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Wiesbaden.
ZG:	*Zeitschrift für Geschichtwissenschaft*, Berlin.

GİRİŞ

TARİHSEL ARKA PLAN: ORTAÇAĞ İSLÂM DÜNYASINDA ZINDIKLAR VE MÜLHİDLER (8.-11. YÜZYILLAR)

I. Ortaçağ İslâm Dünyasının Teolojik, Toplumsal ve Kültürel Bir Problematiği: Zendeka ve İlhad

Hicaz denilen Orta Arabîstan'da, 7. yüzyılda tek tanrılı bir din olarak doğan İslâm'ın, çok kısa sayılabilecek bir sürede yeni inançtan güç alan sistemli bir fetih hareketiyle eski dünyanın önemli antik medeniyet merkezlerini birer birer hâkimiyet alanına katarak yayılmış olması, şüphesiz ki tarihin en önemli ve çarpıcı olaylarından biridir. Bu fetihleri organize eden ve İslâm'ı kendi içinden çıkmış bir din sıfatıyla sahiplenerek onların ideolojisi haline getiren hâkim Arap unsuru, daha Peygamber zamanında temelleri atılmış olan kendi devletini, çok geçmeden, topraklarını zapt ettiği bu eski medeniyetlerin üzerinde hâkim bir imparatorluk haline getirdi. Tarihte Emevi ve Abbasi devletleri adıyla birbirini takip eden iki siyasal yapı şeklinde ortaya çıkan bu imparatorluk, sosyal taban olarak esas itibariyle hâkim sınıfı oluşturan Arap unsuruna dayanmakla beraber, her bakımdan çeşitlilik sergileyen dev bir heterojen toplumsal yapıyı barındırıyordu.

Öyle görünüyor ki problem, bu imparatorluğun bu tür bir yapı üzerinde hâkimiyetini sürdürebilmek için, bütün benzerleri gibi güçlü bir merkezî yönetim kurma ve bunu, egemenliği altındaki her kesim üzerinde sürdürebilme çabasından kaynaklanıyordu. Çünkü bu çaba, çok geçmeden "siyasallaşmış bir İslâm ortodoksisi" yaratarak kendi gücünü ve varlığını hâkim kılabil-

menin aracı haline dönüşmekte gecikmedi.[1] Aslen Arap olmayan, sonradan Müslümanlaşmış kitleler içindeki bazı çevreler, bu duruma karşı yine İslâm kimliğini ve teolojik kavramlarını kullanarak yavaş yavaş kendi inançlarının "kamufle edilmiş" savunma mekanizmalarını oluşturmaya başladılar. Böylece farklı kalıp ve biçimlere bürünen hem bireysel entelektüel hareketler, hem toplumsal tepki hareketleri ortaya çıktı. Yalnız Emevi dönemine değil, Abbasi dönemine de yayılan bu tepki hareketleri, genellikle tepkici kesimlerin eski inanç ve kültürlerine referans veren bazı yeni İslâmî anlayış ve yorumlar da yaratıp bunları ideolojik açıdan kullandılar; İslâm tarih yazıcılığında buna, daha çok merkezî yönetimlerin bakış açısıyla yapılan değerlendirmelerin ifadesi olarak *zındıklık ve mülhidlik*, yahut kendine mahsus tarihsel terimiyle, *zendeka ve ilhad* (sapkınlık ve dinsizlik) denilmektedir.

İşte ortaçağ İslâm dünyasındaki zendeka ve ilhad hareketleri, yani resmî İslâm dairesinin dışına çıkışı gösteren entelektüel ve toplumsal hareketler, daha İslâm'ın 2. (miladın 8.) yüzyılından itibaren belirmişti. Bu hareketler değişik etkileriyle zaman zaman siyasi biçimlere büründükleri için hem klasik müslüman müelliflerini çok yakından ilgilendirmiş, hem de Batı Doğubilimciliği'ni (Şarkiyat) cezbetmiştir. İslâm dünyasının "hereziografları" diyebileceğimiz *milel ve nihal* (dinler ve mezhepler) tarihi yazarları ile kelâmcılar bu konuya teolojik açıdan yaklaşırken, çeşitli devirlerdeki tarihçiler de olayın tarihsel boyutlarını tespit ederek bize çok zengin, çok değerli muhtelif metin koleksiyonları bırakmışlardır.[2] Gerek klasik İslâm hereziog-

1 Burada, devlet ideolojisi haline gelmiş bu siyasal İslâm yorumunu, inanç, ibadet, hukuk ve yaşayış olarak Ehl-i Sünnet kavramından ayırt etmek için özellikle siyasallaşmış İslâm ortodoksisi deyimini kullandık.

2 Çeşitli kaynaklara dağılmış çok sayıdaki bu metinlerin Arapça ve Farsça olanlarının önemli bir kısmı, Ahmed Afşar-ı Şîrazî tarafından, kaynak da gösterilerek değerli dipnotlarla, Seyyid Hasan Takîzâde'nin "Mani ve Dîn-i O" başlıklı mükemmel bir giriş yazısı eşliğinde yayımlanmıştır (Bkz. *Mütûn-i ʿArabî ve Fârisî der bare-i Mâni ve Mâneviyyet*, Tahran 1335 ş.h. /1956). Ayrıca İranlı araştırıcı Tûrec Tâbân da, "Zenâdıka der süddehây-i nohostîn-i İslâmî" isimli önemli makalesinde, ilgili Sünnî ve Şiî kaynaklar hakkında toplu ve eleştirici bilgi vermekte, bu alanda o zamana kadar muhtelif bilim adamları tarafından yapılan önemli çalışmaları da özetlemektedir [Bkz. *İrannâme*, 5/3 (1366/1987), s. 456-461]. Böylece her iki araştırmacı da bu çok faydalı çalışmalarıyla, bundan böyle İslâm dünyasındaki zendeka hareketleri üzerinde çalışacak olanlara büyük kolaylık sağlamışlardır. Eldeki bu kitapta, tarafımızdan taranan kaynaklardan başka, adı geçen eserlerdeki metinlerden de geniş ölçüde faydalanılmıştır.

raflarınca yazılan müstakil kitapların, gerekse bu metinlerin muhtevaları ve sayıları dikkate alındığı zaman, çok çarpıcı bir vakıa ortaya çıkmaktadır: Kendi mantığına göre, daha önce gelmiş ve "bozulmuş" (muharref) olan iki semavi dini, Museviliği ve Hıristiyanlığı, "tamamlamak ve tashih etmek" üzere gönderilmiş bulunan İslâm dininin teolojik polemik edebiyatı, bu dinlere karşı mücadeleyi değil, kendi içindeki bölünmelere karşı verdiği muazzam "teolojik savaş"ı yansıtmaktadır. Dolayısıyla bu bölünmeleri, gerçekte fethedilenlerin fethedenlere karşı kültürel bir direnişi, eski dinlerini, mistik ve felsefî kültürlerini İslâmî kılıflar ve kavramlar aracılığıyla sürdürme, başka bir deyişle, kendi inanç, fikir ve kültür köklerini, girdikleri yeni dinin kalıpları içinde saklama mücadelesinden başka bir şey olmadığı şeklinde yorumlamak, kanaatimizce tarihsel bir olgunun ifadesi olacaktır. İslâmî teolojik polemik edebiyatının, öteki dinler ve kültürlerden çok, bir bakıma onların bu kılık değiştirmiş biçimleriyle, başka bir deyişle, kılık değiştirerek "dış surlardan içeri girip bu suretle dış düşman olmaktan çıkmış, ama bu defa da iç surların dışında kalmakla" iç düşman kimliğini kazanmış biçimleriyle daha fazla uğraşması, belki de onların İslâm'ın Allah, Peygamber ve âhiret inancı gibi temel kavramlarına karşı giriştikleri bu "içeriden harekât"ın önünü kesmek içindir.

Kelâmcılar (*mütekellimler*), *milel ve nihal*'ciler, hızla genişleyen, buna paralel olarak da hızla heterojen bir yapı kazanan İslâm toplumunun içinden çıkmışlar, siyasi otorite ve ulema tarafından zendeka ve ilhad terimleriyle nitelenen bu aykırı inançlara, temsilcilerine ve sebep oldukları dini-sosyal hareketlere karşı, yüzyıllar boyunca gerçekten de çok yoğun, amansız bir mücadele vermişlerdir. İşte bu amansız mücadeleyi yansıtan zengin polemik edebiyatı sayesinde, yaklaşık dört beş yüzyıllık epeyce uzun bir zaman dilimi içerisinde, zendeka ve ilhad hareketlerini izleyerek bir bakıma İslâm toplumlarındaki sosyal-dinî dalgalanmaları teşhis etme ve sebeplerini anlayabilme imkânına sahibiz.

Bu hareketlerin, Emeviler gibi, İslâm toplum yapısındaki Arap aristokrasisini temsil eden bir hanedanın hâkimiyetindeki merkezîyetçi saltanatın ellerine teslim olduğu bir çağda ve gayri Arap unsurlar arasında doğması, Abbasi iktidarı döneminde ise daha da kuvvetlenerek çok değişik görünümler altında belirmesi bir hayli dikkat çekicidir ve İslâm toplumunun tarihsel analizi bakımından çok önemlidir. Bu hareketlerin meydana getirdiği inanç ve düşünce ürünlerinin, genelde İslâm düşünce ve sosyal tarihi bakımından

değeri bizce tartışılmayacak kadar ortadadır. Bu değer, hem zendeka ve ilhad hareketlerinin tarihi, hem de bu hareketlerle mücadele eden Sünnîliğin tarihi bakımından geçerlidir. Çünkü Sünnîlik dediğimiz İslâm anlayışının hem inanç olarak bizzat kendisi, hem bu inancı paylaşan –değişik kesimleriyle– toplumsal yapısı kendi tarihsel oluşum ve gelişim süreci içinde, geniş ölçüde bu hareketlerin ve diğer teolojik mekteplerin hasıl ettiği tesirlerle şekillenmiştir. İşin bu tarafı bir yana, uzun yüzyılların ötesinden, asıl konumuz olan Osmanlı dönemindeki zendeka ve ilhad hareketlerini ve temsilcilerini etkilemiş olmaları itibariyle de, bizim için bu fikir ürünlerinin önemi tartışılmazdır.

Bu hareketlerin Osmanlı döneminde en güçlü temsilcisi, hiç şüphesiz ki Şeyh Bedreddîn'dir. 15. yüzyılda Şeyh Bedreddîn'den 17. yüzyılda Lârî Mehmed Efendi'ye kadar uzanan çizgi incelendiği zaman aradaki bağları görmemek imkânsızdır. Bu itibarla, ortaçağ İslâm dünyasındaki *zendeka ve ilhad* hareketlerini ve tesirlerini dikkate almadan, bunların mantığını kavramadan, Osmanlı dönemindeki hareketlerin sebeplerini, yapılarını, ideolojilerini anlayabilmek mümkün değildir. Bu yüzden Emevi ve Abbasi dönemi hareketlerinin tahlili, Osmanlı dönemindeki hareketleri doğru anlayabilmek için iyi bir temel oluşturacaktır.

Ortaçağ İslâm dünyasındaki zendeka ve ilhad hareketleri, yukarıda da temas edildiği gibi, çok renkli yönleriyle Batı Doğubilimciliği'nin daha ilk zamanlarından beri alâkasını çekmiş, bu konudaki araştırmalar oldukça erken tarihlerde (1880'li yıllardan itibaren yüz elli yıldan fazladır) başlamıştır. Bazı bilim adamları yayımladıkları muhtelif araştırmalar içinde yeri geldikçe bu meseleye temas ettikleri gibi, bazıları da meselenin değişik yönlerini araştıran müstakil makaleler kaleme almışlardır. Yaklaşık 1920'lerden itibaren Arap ve İranlı tarihçilerin ve bilim adamlarının da bu meseleye el attıkları ve dikkate değer araştırmalar yayımladıkları görülür.

Zendeka ve ilhad hareketlerini inceleyen bu araştırmalar, zaman zaman araya giren fasılalara rağmen, günümüze kadar hemen hiç kesilmemiştir denilebilir. Aşağıda zikredilecek olanlardan başka, Clément Huart'ı,[3] ve özellikle Louis Massignon'u burada anmalıyız.[4] Bilhassa bu ikincisinin, bütün Müslüman mistiklerin ideal modeli Hallâc-ı Mansûr (ö. 922) üzerine 1914'te

---

3 Bkz. *XIe Congrés International des Orientalistes*, Paris 1897, s. 69-80.

4 *La Passion de Husayn Ibn Mansûr Hallaj*, Paris: Gallimard, yeni basım, I, 1975, s. 428-433.

yayımladığı dört ciltlik meşhur monografisinin ilk cildinde bu meseleye çok faydalı, toplu bir sentetik bakışta bulunduğu görülür. Bunlardan sonra Michelangelo Guidi'nin bir kitabını,[5] H. H. Schaeder'in bir makalesini,[6] ve bilhassa bu meseleyi gerçekten çok iyi ve derinlemesine araştırmış olan Georges Vajda'nın, Abbasi dönemi zendeka hareketlerine tahsis ettiği, artık klasikleşmiş hâlâ çok değerli bir incelemesini,[7] Batı'da yapılan önemli araştırmalara örnek verebiliriz. Bu vesileyle burada, Vajda'nın söz konusu incelemesinin, ilgili araştırmalar arasında müstesna bir yeri olduğunu belirtelim. Ayrıca, doğrudan doğruya zendeka problemiyle ilgili olmasa da, erken devir zendeka hareketlerinin –esas olarak Maniheizm'le çok sıkı ilgisi bulunması itibariyle– ideolojik yapılarını anlamak bakımından, yine Vajda'nın çok önemli, bir başka üstâdâne makalesine de mutlaka işaret etmemiz gerekir.[8] Bunlara 1950'lerden sonra yine Batı'da yayımlanan bazı araştırmalar arasında, Bernard Lewis'in İslâm'da sapkınlık (heresy) konusunu ele alan genel bir makalesi ile,[9] Francesco Gabrieli'nin gerçekten önemli bir yazısını[10] ve nihayet Maria Isabel Fierro Bello'nun Endülüs'teki *zendeka ve ilhad* hareketlerine ayrılmış oldukça yeni bir incelemesini[11] ekleyebiliriz. Bu arada bizim İlâhiyat fakültelerinde, onlardan şu kadar yıl sonra bile onların çapında bir tek araştırmaya dahi tanık olmadığımızı da üzülerek belirtelim.

İslâm dünyasında yapılan araştırmalara gelince, bunlar arasında ilklerden olarak 1880'li yıllarda *el-Meşrık* mecmuasında iki Hıristiyan Arap şarkiyatçı tarafından yayımlanan seri makaleleri gösterebiliriz.[12] Daha sonra mesela İranlı bilim adamı 'Abdülhüseyn b. Kûb'un toplu bir bakış niteliğindeki araş-

5 *La Lotta tra l'İslâm e il Manicheismo: Un libro di Ibn al-Mukaffa' contro il Corano confutato da al-Qasim b. Ibrahîm*, Roma 1927.

6 Bkz. "Zandiq-Zindiq", *Iranische Beitrage*, I (1930), s. 274-291.

7 Bkz. "Les zindîqs en pays d'İslâm au dé, but de la pé, riode abbaside", *RSO*, XVII (1937), s. 173-229.

8 G. Vajda, "Le témoignage d'al-Mâturidî sur la doctrine des Maniché, ensé, des Deysânites et des Marcionites", *'Arabîca*, III (1966), s. 1-38; 113-128.

9 "Some observations on the significance of heresy in the history of İslâm", *SI*, I (1953), s. 43-63.

10 "La zandaqa au Ier siècle abbaside", *L'Elaboration de l'İslâm* (Colloque de Strasbourg de 1959), Paris 1961, s. 23-38.

11 "Accusations of zandaqa in al-Andalus", *QSA*, 5-6 (1987-1988), s. 251-258.

12 Ronzevalle, *el-Meşrık*, I (1897), s. 681 vd; Ritterfal, *el-Meşrık*, II (1898), s. 681-684.

tırması dikkati çekiyor.[13] Arap araştırmacı Muhammed Halife et-Tûnisi'nin dizi makalesi ise yalnızca Abbasi halifesi el-Mehdî dönemindeki zendeka hareketini inceliyor.[14] İranlı araştırıcı Tûrec Tâbân'ın oldukça yeni olan makalesi, yine Abbasi dönemi zendeka hareketlerine dikkate değer toplu bir bakış sergiliyor.[15] Bu makalenin de, bize göre Vajda'nınkinden sonra bu alanda yayımlanan araştırmalar arasında önemli bir yer işgal ettiğini belirtmek gerekir. Bunların dışında, tek tek *zendeka ve ilhad* hareketlerinde önemli rol oynamış şahsiyetlere dair yazılmış daha başkaları da sayılabilir ki, yeri geldikçe söz edilecektir. Bu arada, İlhan Kutluer'in bugüne kadar gerek kaynaklarda, gerekse modern araştırmalarda İbnü'r-Râvendî'ye dair ileri sürülen kanaat ve hükümleri sorgulayan ve yeni bir yaklaşım teklif eden makalesini burada zikretmeliyiz.[16]

Görüldüğü gibi bunların hemen hepsi makale tarzında incelemelerdir ve (Endülüs'ü konu alan ikisi hariç) büyük çoğunlukla Emevi ve Abbasi döneminde Ortadoğu'da ortaya çıkan *zendeka ve ilhad* hareketleri üzerinde dururlar. Esas olarak İslâm düşünce tarihine tahsis edilmiş olmakla birlikte, bu hareketlere de belli ölçüde yer veren, mesela Ahmed Emin'in *Duhâ'l-İslâm* ve A. S. en-Neşşâr'ın *Neş'etü'l- Fikri'l-Felsefî fî'l-İslâm*'ı gibi genel eserleri bir yana ayırırsak, İslâm düşünce tarihindeki zendeka ve ilhad hareketlerinin son zamanlarda müslüman bilim adamları tarafından monografik düzeyde tekrar ele alındığını ve genelde başarılı araştırmalar yayımlandığını görüyoruz. Bunlar arasında üç monografi dikkati çekiyor: İlki 'Âtıf Şükrü Ebû 'Avz, ikincisi Hüseyn 'Atvân, üçüncüsü ve en derli toplu, doyurucu olanı, Melhem Chokr tarafından kaleme alınmıştır.[17] Birincisi ve ikincisi, bir ölçüde

---

13 "Zendeka ve zenâdıka der keşmekeş-i mücâdelat bâ-müslimîn", *Rehnumây-ı Kitab*, 7-8 (1343-44 /1924-25), s. 262-271.

14 "ez-Zendeka fî ahdi'l-Mehdî el-Abbasî", *er-Risâle*, 637, 641, 652 (1945); 657, 662, 675 (1946).

15 "Zenâdıka der süddehây-ı nohostîn-i İslâmî", *İrannâme*, 5/3 (1366/1987), s. 455-478.

16 "İslâm Heresiografi Tarihinden: İbnü'r-Râvendî'nin Bir 'Mülhid' ve 'Dehrî' Olarak Portresi", *Bilgi ve Hikmet*, 9, Kış 1995, s. 130-153 (makalenin ancak 141. sayfadan itibaren olan kısmı adı geçeni anlatır, önceki sayfalar İslâm dünyasındaki zendeka ve ilhad hareketlerinin kısa bir tarihçesine ve bu konuda yapılan bazı araştırmaların değerlendirilmesine ayrılmıştır).

17 'Âtıf Ş. Ebû 'Avz, *ez-Zendeka ve'z-Zenâdıka*, Amman (tarihsiz); Hüseyn 'Atvân, *Ez-Zendeka ve'ş-Şu'ubiyye fi'l-'Asri'l-'Abbasiyyi'l-Evvel*, Beyrut 1984, Dâru'l-Cîl;

kompilasyon niteliğini taşımakla beraber, yine de yer yer önemli tespitler ihtiva etmekte ve faydalı bilgiler vermektedir. Bu kitaplarda, erken devirlerden başlayarak zendeka ve ilhad hareketleri dönem dönem ele alınmış, ancak tahlil ve yoruma girişmek yerine, daha çok kaynaklardan yapılan sık ve uzun alıntılar eşliğinde konu işlenmiştir. Melhem Chokr'un kitabı ise, esasında bir doktora tezi olup, yazarı hemen hemen mevcut bütün malzemeyi kullanarak meseleye hem problematik açıdan bakmış, hem de bu hareketlerin siyasal, toplumsal ve kültürel temellerini modern bir tarihçilik yöntemiyle ortaya koymuştur. Emevi ve Abbasi döneminin *zendeka ve ilhad* hareketleri hakkında en derli toplu, kaynaklar bakımından en zengin ve zaman itibariyle en yeni araştırma, Melhem Chokr'un gerçekten başarılı olan bu çalışmasıdır.

II. Terminoloji ve Kavramlar: *Zendeka-Zındık, İlhad-Mülhid*

Ortaçağ İslâm dünyasındaki zendeka ve ilhad hareketlerini incelemeye geçmeden önce, konunun daha iyi anlaşılınasına yardımcı olmak bakımından, *zendeka*, *zındık*, *ilhad* ve *mülhid* terimlerinin tarihçesine ve anlamlarına kısaca göz atmak faydalı olacaktır. İlk bakışta inançsızlığı çağrıştıran ve hiç şüphe yok ki geçmişte de İslâm dünyasında bu amaçla kullanılmış bulunan *zendeka ve ilhad* terimi, görüldüğü gibi, biri *zındık* (Arapçada *zindîk* veya *zendîk*) kökünden gelen *zendeka*, öteki *ilhad* kökünden ibaret iki ayrı kelimeden oluşmaktadır. Osmanlı dönemine ait vekayinâme ve arşiv belgelerinde bu şekliyle oldukça sık rastlanan bu terim, ileride ilgili bölümlerde genişçe görüleceği üzere, Osmanlı kaynaklarında genelde kabaca ya Ehl-i Sünnet denilen ortodoks Müslümanlığa aykırılığı yahut inançsızlığı ifade için kullanılmaktaydı.[18] Ama gerçekte terime yüklenen anlamlarla ilgili uzun bir tarihsel sürecin son safhasını oluşturan bu genel anlam, esasta yanıltıcı ve sadece görünürde olan bir anlamdır; kesinlikle meselenin tarihsel, entelektüel ve toplumsal arka planını vermez. *İlhad* ise gerçekte asıl olan birincisinin anlamını açıklamak ve kuvvetlendirmek için kullanılagelmiştir. Aynı kaynaklarda, devletin resmî inancı olan Sünnîliğe aykırılığı veya mutlak an-

---

Melhem Chokr, *Zandaqa etZindîqsen İslâm au Second Siecle de l'Hégire*, Institut Français de Damas, Şam, 1993.

18 Ahmed Cevdet Paşa'nın 19. yüzyılda Fransız İhtilali'nin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki fikrî etkilerinden söz ederken *zendeka ve ilhad* terimini kullanması, bu söylediklerimizi destekleyen bir ifade olarak değerlendirilebilir (bkz. *Tarih-i Cevdet*, İstanbul 1309, VIII, 196 vd.).

lamda inançsızlığı paylaşanlar için de *zındık ve mülhid* teriminin kullanıldığı görülür.

Bu terimin günümüzdeki, hattâ Osmanlı dönemindeki genel anlamından hareket ederek Osmanlı toplumundaki zındıkları ve mülhidleri yahut zendeka ve ilhad hareketlerini tahlile ve anlamaya çalışmak, kanaatimizce bir hayli yanıltıcıdır. Çünkü, yukarıda da işaret olunduğu üzere, bu genel anlam, söz konusu hareketlerin sadece teolojik açıdan mütalaası olarak eksik bir yaklaşımı davet eder ve meselenin sosyal ve tarihsel arka planının gözden kaçmasına yol açar.

Zindîk (zendîk) ve *zendeka* kelimelerine, İslâmî kaynaklarda ilk defa, yaklaşık Emevi döneminin son yıllarından itibaren rastlandığı gözlemlenmektedir. Kelimenin Arapça olmadığı, daha o zamanlar Müslüman Arap yazarların dikkatini çekmiş, hangi dilden, ne zaman Arapçaya geçtiğine, ne anlamlara geldiğine dair birkaç yüzyıl boyunca birtakım araştırmalar yapılmış ve görüşler ileri sürülmüştür. 10. yüzyılda ünlü tarihçi el-Mes'ûdî'den (ö. 952) 13. yüzyılda İbnü'l-Esir'e (ö. 1234) kadar, hattâ daha sonraki bazı tarihçi ve müellifler bu konuda yazmışlardır.[19] Konunun bu derece ilgi uyandırmasının altında, hiç şüphesiz ki, İslâm dünyasında bu terimin ifade ettiği anlamla yakından ilgili siyasi, sosyal, dinî ve felsefî hareketlerin Emeviler'in son zamanlarından itibaren belirginleşmeye başlaması ve siyasal otorite için bir hâkimiyet ve meşruiyet problemi haline gelmesi gerçeği yatıyordu.

El-Mes'ûdî başta olmak üzere, es-Se'alibi (ö. 1038), es-Sem'âni (ö. 1166-67), İbn Bedrûn (ö. 1211) ve İbnü'l-Esir gibi Arap müellifleri, *zindîk* veya *zendîk* kelimesinin Farsça kökenli olduğunu ve Sâsânî döneminde düalist bir inanç sistemi (*Senevîyye*) geliştiren ve yayan Zerdüşt ve Mani ile ilgili olduğunu belirtirler. Onlara göre bu kelimenin ilk kullanılışı, Mani'nin, Zerdüşt'ün ünlü kitabı *Avesta*'ya (Arapça imla ile, *el-Elbistâ, el-Elbestah* veya *el-Avistâ*) yazdığı yorumları ihtiva eden kitabının adıyla ilgilidir. Mani, minyatürlerle de süslediği bu kitabına *Zend* (= Yorum) adını vermişti. Bu sebeple *Zend-Avesta* (Avesta'nın Yorumu) adıyla da anılan bu kitap, *Avesta*'nın dış anlamından tamamen ayrı bir iç anlamını, yani bir çeşit tevili içeriyordu.[20]

---

19 Kelimenin kökeniyle ilgili olarak klasik Müslüman müelliflerin görüşlerine ve bunların yer aldığı kaynaklara dair daha geniş bilgi için bkz. Tâbân, s. 461-465; Chokr, s. 43-45; ayrıca bkz. Bekir Topaloğlu, "Zındık", *İA*.

20 *Zend-Avesta* üzerinde Batı'da 19. yüzyılın başlarından itibaren birçok çalışma yapıldığı dikkati çekiyor. Bu çalışmalar günümüzde de zaman zaman

Araplar "Zend'e inanan" anlamındaki *Zendî* kelimesini alıp kendi telaffuzlarına uydurarak *zendîk, zindîk* (çoğulu *zenâdıka* veya *zenâdîk*) ve *zendeka* kelimelerini türetmişlerdir.[21]

Klasik Arap müelliflerinin bu açıklamalarından başka, Osmanlı döneminde de İbn Kemal, ileride geniş olarak bahsedileceği üzere, Molla Kâbız olayı dolayısıyla, sırf bu *zindîk* kelimesi üzerinde duran bir risale kaleme almıştır. İbn Kemal bu risalesinde *el-Kamûsü'l-Muhit* (Firuzâbâdî) ve *es-Sıhâh* (el-Cevheri) gibi klasik Arapça sözlükleri ve Fahreddîn-i Râzi, Seyyid Şerif-i Cürcâni, Sa'deddîn-i Teftâzâni vb. büyük şöhret sahibi ulemanın fikirlerini tenkitçi bir şekilde ele alarak *zindîk* kelimesinin anlamlarını açıklamıştır. Ona göre sonuç olarak zindîk, (bugünkü modern anlamında olduğu gibi) aslında "Allah'a ve herhangi bir dine inanmamakla beraber bunu gizleyen kişi" demektir.[22]

Zamanımızda ise, genellikle bu gibi meselelerle de uğraşan Ignaz Goldziher, Louis Massignon ve R. C. Zaehner gibi eski kuşak Batılı Doğubilimciler de klasik Arap müelliflerinin görüşlerini paylaşmaktadırlar.[23] Ancak bazen J.

---

sürdürülmektedir. Mani'nin bu ünlü kitabı üzerine pek çok araştırma arasında özellikle J. Darmesteter'in --epeyce eski tarihli olmasına rağmen bize göre hâlâ kıymetini koruyan– çevirisi ve etüdü zikredilmelidir: *Le Zend-Avesta: Traduction Nouvelle avec Commmentaire Historique et Philosophique*, Paris 1892-1893, 3 cilt. *Zend-Avesta'*nın Türkçe çevirisi Türkiye'de ancak yakın tarihte yayımlanabilmiştir: Zerdüşt, *Avesta: Zerdüştilerin Kutsal Kitabı*, İngilizceden çev. F. Adasay-İ. Bingöl, İstanbul: Avesta Yayınevi, 2012.

21 Bkz. Mes'ûdî, *Mürûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher*, nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamid, Kahire 1384/1964, I, 250-51; Ebû Mansûr es-Seâlibî, *Ğureru Ahbâri Mül–ki'l-Furs ve Siyerihim*, nşr. H. Zotenberg, Paris 1900, s. 501 vd.; Sem'ânî, *Kitabü'l-Ensab*, nşr. D. S. Margoliouth, Leiden 1912, s. 506 vd.; İbn Bedrûn, *Kimâmetü'z-Zehr ve Ferîdetü'd-Dehr*, Kahire 1340, s. 36-38; İbnü'l-Esîr, *el-Lübab fi Tehzîbi'l-Ensab*, nşr. F. Wüstenfeld, Göttingen 1835, s. 511.

22 İbn Kemal, "Risale fi mâ yete'allaku bi-tashîhi lafzi'z-zindîk", *Resâilu İbn Kemal*, İstanbul 1316, II, s. 240-249. Ekler kısmında Türkçe çevirisini sunduğumuz bu risale, yazma bir nüshasından alınıp şurada da yayımlanmıştır: Afşar-ı Şîrazî, s. 307-315. Ayrıca, İbn Kemal'in bu risalesi, zındık kelimesinin etimolojisinden başka, bu terimin kâfir ve mürted terimleriyle arasındaki farklar, zındıkın hukukî durumu ve diğer bazı hususlar açısından şu çalışmada çok geniş bir biçimde tahlil edilmiştir: İsmail Safa Üstün, *Heresy and Legitimacy in the Ottoman Empire in the Sixteenth Century*, Manchester Üniv. 1991, basılmamış doktora tezi, s. 147-239.

23 Msl. bkz. I. Goldziher, "Salih ibn Abd al-Kuddûs und das Zindikthum wahrend der regiering des Chalifen al-Mahdi", *Transactions of the IXth International Congress*

Darmesteter gibi bu eski görüşlere karşı çıkanlar da olmuştur. Darmesteter, eski Arap müelliflerinin, *zend* ve *zende* kelimeleri arasındaki imla benzerliği dolayısıyla tamamen yanıldıklarını, çünkü erken Farsçada *zend*'in "yorum", *zende*'nin ise "sihir, sapık inanç, kötü mezhep" anlamına geldiğini, üstelik *zende* kelimesinin, Avesta'nın tefsiri *Zend*'in yazılışından çok önceleri kullanıldığını belirtir. Ona göre Araplar, *zend*'i değil, "sihirbaz, kötü inançlı, kötü mezhepli" anlamına erken Farsçada kullanılan *zendik* kelimesini Arapçalaştırarak *zendîk, zindîk* yapmışlardır.[24] Ondan hemen sonra Sebastian Ritterfal de aynı görüşü paylaşmıştır.[25] İran'da 8. ve 9. yüzyıllardaki dinî hareketler (toplumsal ihtilalci zendeka hareketleri) üzerine vaktiyle çok değerli bir araştırma yayımlamış olan Gulam Hüseyin Sadıki de, önce Maniheistlerin, peşinden de Mazdekîlerin *zendîk* diye anıldıklarını vurgular.[26] Maniheizm'in önde gelen uzmanlarından H.-C. Peuch ise, *zindîk* teriminin ortaçağ Müslümanlarınca gerçek anlamda Mani dinine mensup olanlar için kullanıldığını, bunun orta Farsçadaki *zendîk* kelimesinden geldiğini, *zendîk*'in Sâsânî döneminde "Zend'i uygulayan", yani Avesta'yı batınî bir tarzda yorumlayan, tevil eden, hattâ ister Maniheist, ister başka inançtan olsun, kısaca sapkın (heretik) demek olduğunu bildirir.[27] Gerçekten de MS 260 dolaylarında, o zamanlar resmen Mazdekizm'i benimsemiş olan Sâsânî İmparatorluğu'nun merkezî yönetimi, İran'ın düalist inancını o zamana kadar duyulmadık yorumlarla tepetaklak etmiş olan Maniheistleri sapkın ilan etmiş ve *zendîk* terimiyle adlandırarak ülkenin her tarafında *zendîk* avına çıkmıştı.

Aslında bu açıklamalar, Darmesteter'in yaklaşımının daha doğru olduğu izlenimini uyandırıyor. A. Şükrü Ebû 'Avz ise, klasik Arap müelliflerinin ve konuyla ilgili şarkiyatçıların görüşlerini inceledikten sonra, klasik Arap müelliflerinin fikirlerini kabule yatkın görünüyor.[28]

---

of Orientalists, London 1893, II, s. 104-129; L. Massignon, "Zındık", *EI*[1]; R. C. Zaehner, "Postscript to Zurvan", *BSOAS*, XVII/2 (1955), s. 234, 236; Henri-Charles Peuch, "Le Manichéisme", *Histoire des Religions*, Paris: Gallimard, II, 1972, s. 630.

24 Darmesteter, *JA*, I (1884), s. 502.

25 Ritterfal, "Aslu kelimeti'z-Zendîk", *el-Meşrık*, I (1898), s. 681.

26 Gholam Hussein Sadighi, *Les Mouvements Religieux Iraniens au IIe et IIIe Siecle de l'Hégire*, Paris 1938, s. 84-85.

27 Peuch, *agm*, *aynı yerde*.

28 Ebû 'Avz, s. 75-79; *krş*. 'Atvân, s. 12-16.

Bahis konusu klasik müelliflere bakılırsa, aslında *zindîk* ve *zendeka* terimlerinin İslâm ortaçağından çok daha evvel, yani İslâm'dan önce "Cahiliyye devri" Araplar'ı arasında bilindiği anlaşılıyor. Nitekim bunlara dayanarak Massignon ve Ebû 'Avz, *zendîk* kelimesinin, İslâm'dan önce Kuzey 'Arabîstan'da İran-Arap kültürünün bir arada yaşadığı Hire bölgesindeki Araplar vasıtasıyla Arapça'ya geçtiğini ve dolayısıyla Araplar arasında tanındığını belirtiyorlar. Ebû 'Avz, buradaki Arapların, çok eski devirlerden beri İran kültürünü, edebiyatını ve özellikle dinî cereyanlarını tanıdıklarını, Mazdekîler ve Maniheistler gibi bu cereyanlara mensup bulunanları, *zendik* adıyla andıklarını vurgular.[29]

19. yüzyılın tanınmış Fransız Doğubilimcisi F. Grenard, meseleye tamamen başka bir biçimde yaklaşıyor. Grenard'a göre, klasik müslüman müelliflerin kullandığı *zendîk* terimi, aslında hangi dine mensup olursa olsun bütün putperestleri niteliyor, ancak bu müellifler yaşadıkları sahaya en yakın putperestler olarak Maniheistleri tanıdıklarından, sonraki yazarların *zendîk* terimini münhasıran bunlar için kullandığı sanılıyor. Grenard bu tezini desteklemek için Mes'ûdî gibi bazı Müslüman müelliflerin, çağdaş Çin kaynaklarından Budist oldukları kesin olarak bilinen Dokuz Oğuzlar'a da *zendîk* dediklerini delil olarak gösteriyor, sonuçta *zendîk* teriminin tıpkı bugün olduğu gibi eskiden de genel anlamda "inançsız" demek olduğu kanaatine varıyor.[30] Halbuki Grenard'ın Dokuz Oğuzlar dediği Türk zümrelerinin Uygurlar'dan başkası olmadığı, onların da o sıralar Maniheizm'e mensup bulundukları, iyi bilinen tarihsel bir olgudur.

Zaehner de, *zindîk*'in, klasik İslâmî literatürde el-Beyrûni ve el-Gazzâlî gibi âlimler tarafından, *dehrî* denilmekte olup Allah'a inanmayan ve hiçbir dine mensup bulunmadığı halde tabiatın yaratılmamış, ezeli ve ebedi olduğuna kail bulunan kişiler için kullanıldığına dikkat çekiyor.[31] Ebû 'Avz da yine, el-Gazzâlî'ye ve zendeka hareketinin aynı zamanda bir ilhad hareketi olduğunu da vurgulamak suretiyle iki terimi eş anlamlı olarak kullanan Ebu'l-'Alâ el-Ma'arri'ye ve daha başkalarına dayanarak aynı tespiti yapmaktadır.[32]

---

29 Massignon, "Zindik", *EI*²; Ebû 'Avz, s. 76-77; Chokr, s. 43-45.

30 Fernand Grenard, *Le Turkestan et Le Tibet*, (La Haute Asie: 2), Paris 1898, s. 69, not 4.

31 Zaehner, "Postscript to Zurvan", s. 234.

32 Ebû 'Avz, s. 108.

Dikkat edilirse, *zindîk* terimine bu tür geniş anlamların ancak 10. ve 11. yüzyıl gibi daha sonraki devirlerde yüklendiği görülür. Nitekim İslâm dünyasında artık bu tarihlerden sonra kaleme alınan *milel ve nihal* kitaplarının çoğunun da, *zendeka* terimini başlıklarında kullanmaya başlamalarının sebebi, terimin artık yalnız eski İran dinlerini değil, İslâm'da ortaya çıkan Ehl-i Sünnet dışı bütün dinî ve felsefî inançları ve doktrinleri içine alır hale gelmesidir. Ebû Muhammed Hişam b. Hakem'in (ö. 815) *Kitâbü'r-Redd ʿala'z-Zenâdıka*'sı ve *Kitâbü'r-Redd ʿalâ Ashâbi'l-İsneyn*'i, Yahya b. Halid el-Bermekî'nin kâtibi Ebu'r-Rebîʿ Muhammed b. Ebi'l-Leys'in *Kitâbü'r-Redd ʿala'z-Zenâdıka*'sı, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel'in (ö. 855) *Kitâbü'r-Redd ʿala'z-Zenâdıka ve'l-Cehmiyye*'si, el-Gazzâlî'nin ünlü *Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*'sı,[33] Ebû Muhammed 'Osman b. 'Abdillah el-Irâki'nin *el-Fıraku'l-Müfterika beyne Ehli'z-Zeyği ve'z-Zendeka*'sı[34] ve İbn Hacer el-Heytemi'nin (ö. 1566) *es-Savâ'iku'l-Muhrika fi'r-Reddi ʿalâ Ehli'l-Bidaʿi ve'z-Zendeka*'sı,[35] bunların başında sayılabilir.

Gerçekten Arapça sözlüklere bakıldığında *zindîk* kelimesine çoğunlukla bu belirtilen anlamın yüklendiği müşahede edilir ki, hiç şüphesiz terimin kamuoyunda çok sonraları genel kabul görmüş anlamının yansımasından başka bir şey değildir. Bunlara iyi bir örnek olarak yalnızca, klasik Arapça sözlüklerin en tanınmışlarından, *el-Kamusu'l-Muhit*'i ve *Tâcu'l-ʿArûs*'u göstermek yeterlidir.[36]

Bu açıklamalardan, İslâm ortaçağında Müslüman Arap müelliflerinin kullandıkları *zindîk* ve *zendeka* terimlerinin uzun geçmişinin ilk devirlerinde, İslâm toplumu içinde ortaya çıkan, münhasıran İran kökenli dinî akımları ve yandaşlarını isimlendirmek için kullanıldığı sonucuna varılabilir. Bu demektir ki, *zindîk* veya *zendîk*, İslâmî edebiyatta esas olarak ilk kullanılışı itibariyle, İslâm cilası altında Marcion'cu (*Mârika*), Mazdek'çi (*Mazdekî*),

---

33 Ahmed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*, nşr. M. Bedreddin el-Halebî, Kahire 1325.

34 *el-Fıraku'l-Müfterika*, nşr. Yaşar Kutluay, Ankara 1961.

35 *es-Savâʿiku'l-Muhrika*, nşr. 'Abdülvahhab 'Abdüllatîf, Kahire 1385/1965, 2. baskı.

36 Msl. bkz. Mecdüddîn Firuzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Kalküta 1285, III, 1232: *"ez-Zındîk": Seneviyye'den olan yahut Nur ve Zulmet kavramlarına inanan kimse; veya Ahiret'e ve Tanrı kavramına inanmayan yahut inançsızlığını gizleyerek kendini inanmış gösteren kişi. Bu,* "Zen-din" *yani* "Kadın dinli" *kelimesinin Arapçalaşmışıdır. Çoğulu* "Zenâdıka *veya* Zenâdîk." Görüldüğü gibi burada Firuzâbâdî aynı zamanda terimin kökeni olarak Farsça yakıştırma bir kelimeyi de gösteriyor.

Bardesan'cı (*Deysânî*) ve özellikle Mani'ci (*Mânevî*, Maniheist) inançları saklayan –genellikle de İran kökenli– kişilere deniliyordu. *Zendeka* da bu tür kişilerin temsil ettiği inanç ve fikirlerin, bunların yol açtığı entelektüel veya toplumsal hareketlerin ve muhalefetin adıydı.[37]

Bu durumun, *zindîk* teriminin hiç olmazsa başlangıçta İran dinleri veya en azından Maniheizm ile ilgisini gösterdiği kanaatindeyiz. Zaten, terimin İslâmî literatürde ilk defa hangi hadiseler ve kişiler dolayısıyla kullanıldığına bakıldığında, bu kişilerin ve hadiselerin eski Zerdüştî, Maniheist ve Mazdekî çevrelerle alakalı olduğu hemen görülür. Daha önce de söylendiği gibi, terimin İslâmî dönemde yazılı literatürdeki ilk kullanılışı, Emeviler'in son zamanlarına rastlamaktadır. Bu terime resmen ilk muhatap olanlar, Emevi halifelerinden II. Hişam (724-743) ile II. Mervan (744-750) devirleri arasında yaşamış bulunan bir grup şahsiyettir. Bunların bir kısmı, İbn Mükellis, Ebû ʻAli Saʻid, Ebu'l-Hasan ed-Dımaşki gibi Arap, bir kısmı da Büzürc Mihr ve Nasr b. Hürmüz gibi Fars kökenliler olup, II. Hişam zamanında Zâd Hürmüz adındaki bir İranlının Maniheist fikirlerin etkisinde kurduğu söylenen yeni bir İslâmî mezhebin mensupları olarak zındıklık (zendeka) suçundan idama mahkûm edilmişlerdi. Bir başka ünlü zındık da, bizzat halife II. Mervan'ın mürebbisi Caʻd b. Dirhem'di. Muhtemelen yine Fars kökenli olan bu zat, kaynakların rivayetine göre Kur'an'ın yaratıldığını iddia ediyordu; bu yüzden de boynu vurularak idam olunmuştu.[38] Burada unutulmaması gereken hususun, İslâm tarihindeki ilk zendeka hareketlerinin, İslâmî görünüm altında eski İran dini inançlarını, özellikle de Maniheist eğilimleri muhafaza eden Fars kökenli çevreleri simgelemesi olduğuna bir kere daha dikkat çekelim.

Bir kıyaslama yapmak ve bu noktayı daha belirgin hale getirmek için, S. Runciman, H.-C. Peuch ve Seyyid Hasan Takîzâde gibi önde gelen Maniheizm uzmanlarının, ortaçağlarda Hıristiyan dünyasında da benzer bir durumun mevcudiyetinden bahsettiklerini belirtelim. Runciman ve Peuch, *manichaei* teriminin –tıpkı İslâm dünyasındaki *zindîk* gibi– Hıristiyan top-

---

37 T. Tâbân da yukarıda zikredilen makalesinde aynı sonuca varmaktadır (bkz. "Zenâdıka..." s. 455-456; M. Chokr, s. 43-45). Chokr ayrıca kitabının birinci bölümünde, İslâmî dönemdeki zendeka hareketlerinin bütün bu adı geçen etkilerle ilgili kültürel ve dinî altyapısını özet bir biçimde anlatır (bkz. *Zandaqa et Zindîqs*, s. 29-40).

38 Bütün bu şahsiyetlerden ileride biraz daha geniş olarak söz edilecektir.

lumu içindeki her türlü "sapkın" (heretik) akıma mensup kişileri nitelediğini vurgularlar.[39] Burada da, aslında hiç ilgisi olmasa bile, her türlü dinî sapkınlığın yine Mani'yi hatırlatan (üstelik bizzat onun adıyla yapılmış) bir kelime ile ifadelendirilmiş olması dikkat çekicidir. Takîzâde ise hem Hıristiyan, hem de Müslüman dünyanın "heretik" çevrelerinde Maniheizm'in dinî inançlar üzerindeki ve felsefî alandaki etkilerini bir çalışmasında vukufla dile getirmiştir.[40]

Gerek Runciman ve Peuch'ün, gerekse Takîzâde'nin araştırmaları, ortaçağ Hıristiyan ve Müslüman dünyasında, güçlü "heretik" akımların geniş çapta Maniheizm'in damgasını taşıdığını ortaya koymaktadır.

İlhad ve ondan türetilen *mülhid* terimlerine gelince, *zindîk*'in aksine Arapça kökenli olduğunda hiç şüphe bulunmayan *ilhad*, "doğru yoldan çıkma, yanlış yola sapma" anlamında, Kur'an-ı Kerim'de birkaç yerde geçmektedir.[41] *İlhad*, bu sözlük anlamıyla doğrudan bağlantılı olarak, yaklaşık 9. yüzyıl gibi oldukça erken bir devirde İslâm hukukçuları ve ilahiyatçıları (kelâmcılar) tarafından "dinsizlik, Allahsızlık" anlamında kullanılmaya başlanmış ve bu anlamıyla terim olarak literatüre geçmiştir. Terim, *zendeka ve ilhad*, yahut –ileride görüleceği üzere- *zındık ve mülhid* şeklinde, Osmanlı İmparatorluğu zamanında da birlikte kullanılmıştır.[42]

İlhad teriminin ancak 9. yüzyıldan sonra ilahiyat polemikleriyle ilgili literatürde yer almaya ve *zendeka* teriminin yanında görülmeye başladığı ayrıca belirtelim. Bu nokta, bu konuyla uğraşanlar arasında yalnızca, tanınmış İtalyan Şarkiyatçı Francesco Gabrieli'nin dikkatini çekmiş görünüyor. Gabrieli, aslında *zendeka* hareketlerinin gelişim çizgisinde farklı bir aşamayı simgeleyen *ilhad*'ın, basit sapkınlıklardan farklı olarak, İbnü'r-Râvendî (9.-10. yüzyıl) ile gündeme geldiğini kaydeder. Ona göre, daha önceki zındıklar, gizli Maniheist inançları taşımak, yahut her anlamıyla sapkınlığı temsil etmekle beraber, esas olarak ulûhiyet (divinité) kavramı, yani Allah'ın mevcudiyeti

---

39 Steven Runciman, *Le Manichéisme Médiéval*, Paris 1949, s. 22-23; Peuch, "Le Manichéisme", s. 628-29.

40 Seyyid Hasan Takîzâde'nin, Ahmed Afşar Şîrazî'nin *Mütûn-i ʿArabî ve Farisî der bâre-i Mâni ve Mâneviyyet* isimli kitabına yazdığı uzun giriş kısmı (Tahran 1335 şh., s. 1-70).

41 Msl. bkz. sûre: 22 (Hacc), âyet: 25: "*Doğrusu inkâr edenleri, Allah'ın yolundan, yerli ve yolcu bütün insanlar için eşit kılınan Mescid-i Haram'dan alıkoyanları ve orada zulm ile yanlış yola saptırmak (bi-ilhâdin) isteyeni can yakıcı bir azaba uğratırız.*"

42 Daha geniş açıklama için bkz. Lewis, "Some observations...", s. 56.

üzerinde tartışmamışlardır. Bu kavramı reddederek ilk kez tartışmaya açan ve bu hususta düşüncelerini felsefî bir temele oturtan, İbnü'r-Râvendî'dir. Dolayısıyla gerçek anlamıyla *ilhad*, *zendeka*nın bir sonraki, özellikle ulûhiyet kavramını tartışmaya yönelmiş bir aşamasıdır denilebilir.[43]

Bütün bu değişik açıklamalar bir arada göz önüne alındığında, hepsinin doğruluk payı taşıdığı söylenebilir ki, buradan şu sonucu çıkarabiliriz: *Zındık* ve *mülhid* terimleri, ortaçağ İslâm dünyasında, zaman ve mekân içerisinde giderek genişleyen ve bu arada da birtakım nüanslar kazanan geniş bir anlam muhtevasına kavuşmuştur. Önceleri yalnızca Maniheistleri ifade ederken, zamanın ve mekânın değişmesine paralel olarak, Maniheistler dahil, Zerdüştîleri ve Mazdekîleri niteleyen bir kavram haline gelmiş, giderek, "bir yandan görünürde bir Müslümanlık cilası altında asıl dinlerini muhafaza edenleri, her türden sapkın inançlara sahip olanları, Allah'a inanmayanları, içinde yaşadıkları Müslüman toplumun mensubu olmaları yüzünden mecburen inançsızlıklarını gizleyenleri, hattâ ileride görüleceği gibi, bunlardan hiçbirine mensup olmadıkları halde, sırf sefih bir hayat yaşayanları" da kapsayan bir terim olmuştur.

Kısacası *zındık ve mülhid*, Bernard Lewis'in ifadesiyle, Sünnîlik dışı her türlü şüpheli inancı, materyalizmi, ateizmi, agnostisizmi ve önünde sonunda, inanç, devlet ve toplum düzeni için tehlikeli olduğuna inanılan her türlü fikrî ve dinî eğilimi belirleyen bir terim olmuştur.[44] Dikkat edilirse, bu sayılanların hepsini ortak bir paydada, "Sünnîlik dışı olma" noktasında toplamak mümkündür. Nitekim bu fikirden hareketle, Sünnî kelâmcılar Şiîler'i de, hangi türüne mensup olurlarsa olsunlar, genellikle bu terimle nitelemekten kaçınmamışlardır.[45] Buna mukabil, Zeydîler gibi mutedil Şiîler'in de, Şiîliğin aşırı kollarına mensup olanları aynı şekilde zındık diye nitelendirdiklerini görüyoruz.[46] Ama Arapçada genel olarak açık inançsızlığı ifade eden *kâfir*,

---

43 Bkz. Gabrieli, "La zandaqa", s. 24, 32. Gerek Gabrieli, gerekse onun paralelinde düşünen diğer modern araştırmacıların İbnü'r-Râvendî hakkındaki bu klasik kanaatlerini İlhan Kutluer yukarıda zikredilen makalesinde reddetmektedir. Bu meseleye aşağıda İbnü'r-Râvendî ile ilgili kısımda temas edilecektir. *İlhad* terininin zaman içerisinde değişen ve genişleyen anlamlarına dair bkz. M. Sinanoğlu-İ. Kutluer-K. Gürsoy, "İlhad", *TDVİA*.

44 Bkz. Lewis, *agm*, s. 54-56.

45 Msl. bkz. Tâbân, s. 457.

46 Bkz *Agm*, s. 456.

müşrik terimlerinin yanında *zindik ve mülhid*, münhasıran gizli inançsızlığı işaret etmektedir.

Bütün bu açıklamalardan sonra şu sonuca varabiliriz: *Zendeka ve ilhad* –ve tabiatıyla *zındık ve mülhid*– terimi, Emeviler'den başlayarak tarih boyunca İslâm dünyasında çok değişken bir anlamlar dizisini ifade etmektedir. Ama bütün bunların çıktığı bir tek kapı vardır: *Zendeka ve ilhad*, ne tür olursa olsun, Sünnî İslâm'a muhalif bütün inanç ve hareketler demektir. Böyle bir bakış açısından yola çıkılarak, İslâm dünyasında daha ilk devirlerinden itibaren tasavvuf hareketi ve mensupları, yani mutasavvıflar ve sûfiler, o zamanlardaki ulema tarafından *zındık ve mülhid* olarak damgalanmış ve resmî otoritelerce bu suçtan yargılanıp (Kur'an-ı Kerim'de bu yolda bir âyet olmamasına rağmen) genellikle ölüme mahkûm edilmişlerdir.

Yalnız burada şu hususu bir kere daha özellikle vurgulamak gerekiyor: Meseleye sosyal tarih açısından bakıldığı zaman, daha önce de belirtildiği gibi, bu konuda sözlüklerin veya muhtelif ilahiyat kaynaklarının yaptıkları açıklamalarla yetinmenin bizi bazı yanlışlara sevk edeceğini ve meselenin sosyal boyutlarını kavramaktan alıkoyacağını görmemiz lazımdır. Nitekim Emeviler'den Osmanlılar'a gelinceye kadar *zendeka ve ilhad* suçlamasına maruz kalmış kişilerin durumları yakından incelendiğinde, bu husus açıkça beliriyor. Karşılaştığımız bazı durumlar, her zındık ve mülhid suçlamasına maruz kalanın İslâm inancı açısından bu terimin içine sokulmasının doğru olmadığını, ama bazı siyasi veya başka mülahazalarla mahkûm edildiklerini gösteriyor. Onlara karşı yöneltilen bu suçlamaların gerçekte çok basit bir mahiyeti (mesela yalnızca dinî emirlere uymayan sefihane bir hayat sürmek) olabileceği gibi, daha ciddi başka sebeplerden kaynaklanmış (toplumsal yahut siyasal bir protesto) bulunabileceği de görülüyor. Fakat şu da bir gerçektir ki, önünde sonunda bu insanlar zındık ve mülhid suçlamasına muhatap olmuşlar ve bu suçtan yargılanarak ölüme mahkûm edilmişlerdir.

III. Tarihçe: İslâm Dünyasında İlk Zendeka ve İlhad Hareketlerine Toplu Bir Bakış

A) Toplumsal Taban, Sebepler ve Tezahürler

İslâm tarihine topyekûn bakıldığı zaman bir nokta hemen dikkati çeker: İslâm, ortaya çıkışından fazla bir zaman geçmeden anavatanından dışarıya cesur adım atmış, başka hiçbir dinde rastlanmayan bir ideoloji (cihad ve gaza) kullanarak fetih yöntemiyle kısa zamanda çok geniş topraklara sahip

olmuş ve bu toprakları yüzyıllar boyu hâkimiyeti altında tutarak müthiş bir iş başarmıştır. Yanı sıra bu fetihler, İslâm'ın tarihinde de her bakımdan köklü değişimleri ve dönüşümleri başlatacak en büyük etkenlerden biri, belki en belli başlısı olmuştur.

Dört Halife devrinden (632-661) başlayarak değişik istikametlerde gerçekleşen bu fetihlerin sonunda, elde edilen topraklarda yaşayan pek çok Arap olmayan kavim şu veya bu sebeplerle Müslümanlığı kabul ederek İslâm toplumuna katıldı. Bu kavimler, İslâm'ın siyasi üstünlüğü ve getirdiği inanç sisteminin hâkimiyetinden artık kolayca kurtulamayacaklarını, tartışmasız boyun eğmekten başka bir yol olmadığını çok çabuk anladılar. Fatih ve yönetici olmak gibi iki önemli avantajla hâkim mevkie yükselen Araplar'ın, *mevâli* (tekili *mevlâ*=Arap Müslümanların velayeti, himayesi altında yaşayan gayri Arap Müslüman) adını verdiği bu kavimler, İslâm'ı kabul ettiler ve İslâm toplumuna katıldılar. Çok değişik etnik, kültürel ve dinî kökene mensup bu insanlar, kendilerinin içinden çıktığı İslâm'a için öz mallarıymış gibi bakan Arap toplumuna eklemlenmiş, farklı nitelik ve nicelikte yeni bir toplumsal taban oluşturuyorlardı.

Mevâli'nin İslâm toplumuna katılışı, İslâm'ın bundan sonraki tarihini geniş çapta etkileyecek, ona yön verecek, siyasi, idari, toplumsal, kurumsal, hukukî, kültürel ve dinî, kısacası her alanda güçlü değişimler meydana getirecek en önemli demografik, toplumsal ve kültürel faktör oldu. Mevâli, Emevi halifesi Abdülmelik b. Mervan devrinde şehirlerden, geldikleri yerlere geri gönderilmelerine rağmen, çok geçmeden, *emsâr* (tekili *mısr*) denilen ordugâh şehirlerde yeniden yoğunlaşmaya ve nüfus itibariyle de hızlı bir artış göstermeye başladılar. Bernard Lewis'in belirttiğine göre, bir müddet sonra Araplar'ı sayıca aştılar. Bu durum, şehirlerde Arap fatihler ve yöneticiler için tehlikeli bir şehirli nüfus meydana getirdi.[47]

Mevâli'nin bir kısmı İslâm'ı samimiyetle kabul etmişti. Bu insanlar, İslâm'ın getirdiği eşitlikçi ve adaletçi ilkelere gerçekten inandıkları için, yönetici Araplar'dan bunlara uymalarını istediler. Çünkü İslâm'a göre onlar nazari olarak Arap Müslümanlarla aynı haklara sahiptiler, buna yürekten inanıyorlardı. Bunun için de siyasi otoritelerin eşitlik ilkesine uymasını, bunun hukukî sonuçlarının uygulanmasını, yani kendilerine Araplar'la eşit

---

47 Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, çev. H. Dursun Yıldız, İstanbul: İÜ Edebiyat Fak. Yay., 1979, s. 82-85.

muamele edilmesini istiyorlardı. Buna uyulmadığı zamanlar da tepkilerini göstermekten çekinmediler. Ama bir kısmı, Müslümanlığı kabul etmelerine rağmen, çok uzun bir geçmişi simgeleyen eski inanç ve kültürlerinden kolayca vazgeçmediler. Mirasçısı oldukları eski dinlerin ve kültürlerin muhtevalarını, yeni dinî anlayış ve yorumlayışlarında referans olarak kullandılar. Bilhassa eski Zerdüştî İran'da Sâsânî toplumunun sınıflara ayrılmış, eşitlikçi olmayan, adaletsiz yapısına sosyal bir tepki olarak doğan Mazdekizm ve Maniheizm gibi dinler bu yorumlayışta ana referans kaynaklarını oluşturdu. Bu kaynaklar, aşağıda görüleceği gibi, Emevi hilafeti zamanında İslâm tarihinin, *Şu'ûbiyye* hareketi denilen büyük ve uzun süreli toplumsal tepki hareketinin ideolojisinin oluşmasına en büyük ve en önemli katkıyı sağladılar.

Emevi iktidarı daha iş başına geçer geçmez, Hz. Muhammed'in yüzlerce yıldır kan birliği (*asabe*) temeline dayalı olarak yaşamaya alışmış Arap toplumundan, inanç birliği (İslâm kardeşliği, *el-uhuvvetu'l-İslâmîyye*) esasına dayalı yeni bir toplum yaratarak gerçekleştirdiği, insanlık tarihinin bu büyük devrimini tersyüz etti. Emevi iktidarı bunu, vaktiyle İslâm öncesi Mekkesi'nde yönetimi elinde bulunduran ticaret aristokrasisi yerine, Arap fatihlerinden oluşan yeni bir aristokrasi vücûda getirmek suretiyle başarabildi. Bu aristokrasinin yaratıcısı, bilindiği gibi ilk Emevi halifesi veya hükümdarı Muaviye bin Ebû Süfyan'dır.

Mevâli denilen gayri Arap Müslümanlar, işte şimdi bu Arap fatihler aristokrasisinin fethettiği eski şehirlerinde yaşamaya devam ediyor veya onların yeni kurdukları Kûfe, Basra, Fustat gibi ordugâh şehirlerin etrafina toplanıyorlardı. Bu suretle buralarda her türlü faaliyetin kaynağını oluşturacak demografik bir potansiyel meydana getiriyorlardı.[48] Geçimlerini, görevleri yalnızca savaşmak olan bu fatih sınıfin çeşitli ihtiyaçlarını karşılayarak, onlara belirli hizmetler götürerek temin ediyorlardı. İlk bürokratlar ve kâtipler Mevâliden olduğu gibi, ticari faaliyetler de denebilir ki onların inhisarındaydı. Sayıları giderek artan, dolayısıyla geniş tabanlı sosyal bir güç oluşturan bu insanlar, zamanla Arapça konuşmayı ve yazmayı da öğrendiler.

---

48 İslâm şehirlerinin toplumsal yapısında Mevâli'nin konumu ve fonksiyonlarıyla ilgili bazı tespitler için bkz. Lewis, *age*, *aynı yerde*; Abdulaziz Dûrî, "Hükûmet Kurumları", *İslâm Şehri*, ed. J. B. Serjeant, çev. Elif Topçugil, İstanbul 1992, s. 67-86. Aynı yazarın Mevâli hakkında güzel ve faydalı bir sosyolojik tahlili şuradadır: *İlk Dönem İslâm Tarihi*, çev. Hayrettin Yücesoy, İstanbul 1991, s. 120-134; ayrıca bkz. Marshall G. S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih,* İstanbul 1993, I, s. 199, 203-205, 221-223 vd.

Emevi iktidar çevrelerinin ve bağlılarının, Arap kökeninden gelmeyen, ama Müslümanlığı kabul etmiş olan bu insanlara karşı, İslâm'ın eşitlik ilkelerini uygulayacakları yerde ikinci sınıf insan muamelesi gösterdikleri, hattâ kendilerinden cizye alınmaya devam edildiği çok iyi bilinir. Sâsânî döneminde dihkanların elinde ezilen İranlı köylüler, Müslüman olup Emevi iktidarının hâkimiyetinde yaşamaya başladıktan sonra da yine dihkanlardan kurtulamadılar; çünkü Emevi iktidarı, iktisadi ve siyasi menfaat endişeleriyle dihkanların yanında yer almayı tercih etti. Dihkanlar Emevi iktidarına ödedikleri vergileri halkın sırtından çıkardılar. İşte, İslâm tarihinde *Şu'ûbiyye* denilen büyük siyasal, toplumsal ve kültürel tepki hareketi bu gibi sebepler yüzünden baş göstermişti. İslâm tarihi uzmanlarınca oldukça iyi analiz edilen Şu'ûbiyye hareketinin gitgide olgunlaşarak, özellikle son zamanlarında Emevi hâkimiyetinin sonunu getirecek düzeye ulaştığı iyice görünür hale gelmişti. Aslında Emevi hükümdarlarının kendileri de bu gerçeğin çok iyi farkındaydılar.

İşte, zendeka ve ilhad hareketleri hiç şüphe yok ki Şu'ûbiyye hareketiyle çok yakından ilgiliydi ve bu hareketlerin toplumsal tabanını da, belirtilen sebeplerle Mevâli tabakası oluşturuyordu.[49] Bu hareketlerin Emeviler'in son zamanlarına rastlamış olmasının sebebi de budur.[50] Yine bunun içindir ki,

---

49 Bu konuda özellikle bkz. 'Atvân, *ez-Zendeka ve'ş-Şu'ûbiyye*, s. 149-165. Aslında zendeka hareketlerinin Şu'ûbiyye ile sıkı bağlantısı, eskiden beri hem Batılı, hem de Müslüman bilim adamlarınca gözlenmiştir. Msl. bkz. et-Tûnisî, "Ez-zendeka fî 'ahdi'l-Mehdiyyi'l-'Abbâsî", *er-Risale*, 641 (1945), s. 1115-1116; Philipp K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1980, II, 617; Dominique Sourdel, "The Abbaside Caliphate", *The Cambridge History of İslâm*, Londra 1970, I, 114; Hamilton A. R. Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev. K. Durak, A. Özkök, H. Yücesoy, K. Dönmez, İstanbul 1991, s. 78-81. Son zamanlarda zendekanın Mevâli ile bağlantısını çok iyi analiz eden bilim adamlarından biri, Iraklı tarihçi Abdülaziz Dûrî (bkz. *İlk Dönem İslâm Tarihi*, s. 119-134), diğerleri ise Hüseyn 'Atvân ve M. Chokr'dur. Chokr'un zendeka hareketlerinin gerek kültürel boyutunun, gerekse toplumsal eşitlikçi cephesinin Şu'ûbiyye ile ilgisi konusunda çok iyi bir tahlili için bkz. *Zandaqa et Zindiqs*, s. 171-186. Ayrıca zendeka hareketinin genel bir tahlili için bkz. Muhammad Qasim Zaman, *Religion and Politics under the Early Abbasids: The Emergence of the Proto-Sunni Elite*, Leiden 1997, s. 63-69.

50 Emevi devrinden itibaren İslâm İmparatorluğu'nun içinde ortaya çıkan pek çok siyasî, hukukî ve toplumsal cereyanın olduğu kadar, mezhep ve tasavvuf akımları ve yapılanmalarının da kaynağının Mevâli tabakası olduğuna hiç şüphe yoktur. Bu itibarla, bu meselelerin incelenmesinde toplumsal yapının çok iyi kavranmasının şart

ilk zendeka hareketleri, bir yandan entelektüel çevrelerde teolojik, felsefî ve edebî görünümler kazanırken, öte yandan da toplumsal hareketler olarak belirdi. Bu hareketler özellikle Mevâli arasındaki eski Mani'ci, Bardesan'cı ve Marcion'cu çevrelerden kaynaklanıyordu.[51] Bu bakımdan her ikisinin de, ilk önce eski İran kültürünün hâkim olduğu çevrelerde olgunlaşıp su yüzüne çıkması bir tesadüf değildir. Çünkü hem eski ve büyük bir kültürün içinden geliyor olmaları, hem de nüfus bakımından öteki zümrelerden daha kalabalık bir kitleyi temsil etmeleri itibariyle, Fars kökenlilerin Mevâli tabakası içinde en önemli payı işgal ettiklerini söylemek gerekir. Onların fikir referansları, ister istemez eski kültürlerinin ve dinlerinin ürünüydü. Onlar ihtiyaç halinde tabii bir yönelişle İran kültür eserlerine başvuruyorlar, dolayısıyla düşünce biçimleri antik Sâsânî kültürünce ve dinlerince oluşturuluyordu. Bundan kaçınmak mümkün değildi. Nitekim Hamilton Gibb'in çok yerinde ifadesiyle,

> "Amaçları İslâm İmparatorluğunu yok etmek değil, fakat İslâm kültürünü antik Sâsânî kültürünün değer hükümlerine göre yeniden biçimlendirmekti. Zira bu onların gözünde en yüksek değerleri temsil ediyordu."[52]

İşte, zendeka hareketleri, esasen özellikleri itibariyle zaten sosyal bir tepki niteliği taşıyan Mazdekizm ve Maniheizm gibi dinlere mensup oldukları halde görünürde Müslümanlaşmış bu Fars kökenli Mevâli kesiminin, yeni dine ve onun temsilcilerine karşı dolaylı yoldan yürüttükleri gizli ve sürekli bir mücadele olarak yahut Mevâli tabakası içindeki eski inançlarına bağlı kesim ile hâkim Arap yönetici sınıfı arasındaki, inanç görünümlü, ama temelde sosyal nitelikli bir kavga olarak algılanabilir. Başka bir deyişle, zendeka hareketleri, sanki İslâm topraklarının ve Arap hâkimiyetinin tam ortasında kültürel bir var olma savaşıdır denebilir.

Belki bu sebepledir ki, bu olayların bir kısmı önce kitlesel hareketler şeklinde belirdi. Bu kitlesel hareketler ya İslâmî bir görünüm altında eski inançlara dayalı yeni teolojik yapılanmalar veya yine bunlara dayalı doğrudan toplumsal başkaldırılar halinde ortaya çıktı. Bunlara paralel olarak da entelektüel zendeka hareketleri, yüksek tabakaya mensup çevrelerde çeşitli nite-

---

olduğu ve onunla bağlantılı bir biçimde Mevâli tabakasının derinlemesine tahlil edilip değerlendirilmesi gerektiği kaçınılmazdır.

51 Mevâli içindeki bu çevrelerin geniş bir tasvirine dair bkz. Chokr, s. 49-61.

52 Gibb, s. 78-81. Zendeka hareketinin sebepleri hakkında daha geniş bir analiz için bkz. 'Atvân, s. 17-20.

likte (teolojik, felsefî, hattâ edebî) akımlar şeklinde görüldü. Giderek İslâmî inanç ve hayat tarzını dışlayan felsefî boyutlu inançsızlık biçimlerini de içine aldığı zamanlar oldu. Hattâ, yukarıda da kısaca işaret olunduğu üzere, hiçbir teolojik ve felsefî temelden kaynaklanmayan, yalnızca sefihane bir hayat tarzını sürdürme çabasının yol açtığı basit inançsızlıklara kadar genişledi.

İşte bu farklı nitelikler sebebiyle, zendeka ve ilhad hareketlerinin tarihçesini incelerken, baştaki siyasal otoritenin veya hanedanın adına ve kronolojik sıraya göre, yahut bu hareketlerin liderlerinin hayat hikâyelerinin kronolojik sıralanmasından oluşan bir tarih yaklaşımı yerine, biz burada, meselenin daha iyi kavranılmasına yardımcı olmak bakımından bu hareketlerin sosyal tabanlarını ve meslek gruplarını vurgulayan bir yaklaşımda bulunmak istiyoruz.

B) Kitlesel Zendeka Hareketleri

Başlıktaki ifadeden maksat, genellikle Fars kökenli olup belirli bir şahsiyet tarafından başlatılıp geliştirilmekle beraber, arkasına bir zümreyi veya çevreyi alarak Emevi ve Abbasi hilafet merkezine ve düzenine karşı aktif muhalefeti simgeleyen hareketlerdir. Bu hareketlerin Fars kökenli olması, bir bakıma, İslâmî literatürde *zendeka* teriminin başlangıçta neden eski İran dinleriyle (özellikle de Maniheizm ile) alakalı görüldüğünü açıklar. Bu tür hareketlerin bir kısmı siyasal iktidarın bizzat kendisini değil, ama temsil ettiği ideolojiyi protesto niteliği taşıyan entelektüel, bir kısmı da doğrudan siyasi düzeni hedef alan ihtilalci nitelik taşımaktadır.

Bu toplumsal hareketlerin hem Emevi, hem Abbasi döneminde eski İran gelenek ve inançlarının hâlâ güçlü bir şekilde korunabildiği Irak ve Horasan gibi bölgelerde gelişme imkânını bulabilmesi, hiç de şaşırtıcı değildir. Burada dikkat edilip gözden kaçırılmaması gereken husus, Horasan'ın daha ziyade ihtilalci hareketlerin, Irak'ın ise entelektüel akımların beşiği olmasıdır. Nitekim H. A. R. Gibb de haklı olarak, daha eğitimli yüksek sınıflarda görülen şüpheci serbest düşünce eğilimlerinin kökenini, haklı olarak, İslâm hâkimiyetine rağmen eski Pers-Aramî kültürünü hâlâ geniş ölçüde muhafaza eden Irak'a bağlar.[53]

1. Mezhepçi Kitlesel Zendeka

Bu hareketlerin en iyi bilineni, Emevi halifesi Velid b. Abdülmelik (705-715) zamanında başlayıp Abbasi halifesi Me'mun (813-833) devrine kadar

---

53 Bkz. *age*, s. 84.

süren ve tamamiyle Mani'nin öğretisine dayanan harekettir. Bu hareketin ana merkezi, eski Sâsânî İmparatorluğu'nun başkenti Ktesifon (Medâyin) idi. Burada yerleşmiş hareket mensuplarından Zâd Hürmüz (veya Zâdhürmüzd), Mani'nin halifesi olduğu iddiasıyla ortaya çıkmış, cemaate yeni bir biçim vermeye çalışmıştı. Mevcut bilgilere bakılırsa, eski bir Maniheist aileden gelen Zâd Hürmüz'ün esasında İslâmî bir görünüş altında Maniheizm'i yeniden ihya etmek amacıyla faaliyete giriştiği anlaşılıyor. Kendisinin yüksek bürokrasi çevrelerinde zengin destekçileri vardı ki ünlü Emevi valisi Haccac b. Yusuf'un kâtiplerinden biri de bunların arasındaydı.[54]

Zâd Hürmüz'ün ölümünden sonra hareketin başına geçen Miklâs, yeni yorumlarıyla hareketi ikiye böldü. Abbasi halifesi el-Mansûr zamanında (754-775) Ebû Hilâl ed-Deyhûri adlı biri, bu ayrılığa müdahale ederek ortadan kaldırmaya çalıştı. Aynı devirde Büzürcmihr adlı bir başkası yeni fikirlerle ortaya çıkıp hareketi Miklâsîler ve Mihrîler olmak üzere tekrar ikiye böldü. Halife Me'mun ve El-Mu'tasım zamanına (833-842) kadar süren bu iç mücadeleler, yine İran asıllı Yezdanbaht ile daha ileri bir merhaleye ulaştı. Yezdanbaht yakalanıp bizzat Halife Me'mun tarafından İslâm'a davet olunmuşsa da, İbnü'n-Nedîm'e göre, becerikli bir konuşmacı olan Yezdanbaht bu daveti nezaketle geri çevirmiş, bunun üzerine hapsedilmişti.[55] Bu harekete, adı geçenlerden başka, Ebû Yahya, İbn Mükellis, Ebû 'Ali Sa'id, Ebû Sa'id Recâ, Nasr b. Hürmüz es-Semerkandi ve Ebu'l-Hasan ed-Dımaşki gibi daha pek çok kişinin katıldığı biliniyor.[56]

Görünüşe bakılırsa, Zâd Hürmüz'ün başlattığı bu zendeka hareketi, İslâm teolojisine Maniheist bir karakter kazandırma çabasını temsil etmektedir. Bu sebeple buna teolojik bir hareket denilebilir. Hattâ hareketin, aralarında Semerkand ve Dımaşk [Şam] gibi, birbirinden epeyce uzakta iki önemli merkezin de yer aldığı büyük şehirlerde taraftar bularak bir çeşit mezhep niteliğine büründüğü dahi düşünülebilir. İşin ilginç yanı, bu hareketin daha başlan-

---

54 Zâd Hürmüz'ün başlattığı hareketin teferruatı ve ilgili kaynaklar için bilhassa bkz. Vajda, "Les zindîqs", s. 175-178; ayrıca bkz. 'Abdülhüseyn b. Kûb, "Zendeka ve Zenâdıka", s. 266-267.

55 Bkz. İbnü'n-Nedîm, *Kitabü'l-Fihrist*, Kahire (tarihsiz), s. 487.

56 İbnü'n-Nedîm, *aynı yerde*. İbnü'n-Nedîm, hareketin bir kolunun kendi zamanında Semerkand'a kayıp orada devam ettiğini, bir kolunun da Babil'de (Medayin) bulunduğunu bildiriyor; hareket hakkında ayrıca bkz. Sadighî, s. 86-88; ayrıca bkz. 54 nolu notta adı geçen makaleler; Ebû 'Avz, s. 98.

gıçtan itibaren, önce Emevi hilafet merkezi Dımaşk'ta, sonra da Bağdat'taki Abbasi hilafet sarayında bulunan önemli kişiler, özellikle kâtipler tarafından gizlice desteklenmiş olmasıdır. Nitekim sırayla hareketin başına geçenler de bu bürokrat çevrelerle yakınlık kurmaktan çekinmemişlerdir.[57]

2. İhtilalci Kitlesel Zendeka (İsyanlar)

Bu türden zendeka hareketlerine Emeviler'in son birkaç yılından itibaren rastlanır. Bunların hemen tamamına yakınının, Abbasi hilafetinin ilk yüz yılına yayıldığı dikkati çeker. Ebû Müslim-i Horasânî'nin Abbasi ihtilalini başlattığı yıllardan biraz önce ilk ihtilal hareketi baş göstermiştir. Bu hareket, Abbasiler adına hareket eden Ebû Müslim'inkinden tamamiyle bağımsız, Bihâferîd adlı eski bir Zerdüştînin kendi adına giriştiği bir ihtilal hareketidir. Aslen Nişapur'lu olan Bihâferîd, bir ara Çin'e de gidip yedi yıl kaldıktan sonra memleketine dönmüş, değişik yerleri dolaşarak Zevzen'de Zerdüşt adına bir hareket başlatmıştır. Bihâferîd peygamber hüviyetiyle propaganda yapıyor, kendine gizlice vahiy geldiğini iddia ediyordu. Özellikle köylüleri inandırmış, rivayete göre onlara cennet vaat ederek kalabalık bir taraftar kitlesi toplamayı başarmıştı. Hattâ İslâm kaynakları, kendisinin Zerdüştîliğin dinî pratiklerinden faydalanarak bir de *Zemzeme* adında "kutsal kitap" yazdığını ileri sürerler.[58]

İranlı Ebû Müslim-i Horasânî'nin Abbasi hanedanı hesabına giriştiği ve Sâsânî kültürünün ocağı Horasan'da başlattığı büyük ihtilal hareketiyle, 750 yılında Emevi İmparatorluğu'nu devirmede oynadığı mühim rol çok iyi bilinir. Buna rağmen Abbasiler'in, yerlerini sağlamlaştırır sağlamlaştırmaz, kendilerine hilafeti adeta hediye eden bu büyük yardımcılarını siyasi endişelerle ilk fırsatta ortadan kaldırdıkları görülür. Ebû Müslim'in 755'te katli, genç Abbasi hilafetine pahalıya patlayacaktır. Çünkü Ebû Müslim'in idamı, aşağıda görüleceği üzere, değişik aralıklarla yaklaşık yüz yıldan fazla bir müddet sürecek bir dizi ihtilal hareketinin düğmesine basmıştır.

Aslında bu ihtilalci hareketlerin kendilerinden çok, bunların nasıl bir zemin üzerinde oluştuğu, hangi toplum kesimlerinden kaynaklandığı meselesi

---

57 Msl. bkz. Vajda, "Les zindîqs", s. 177-178.

58 Bihâferîd hareketi ve doktrini hakkında en iyi bilgi veren kaynaklardan biri el-Beyrûnî'dir (bkz. *Kitabu'l-Âsari'l-Bâkıye 'ani'l-Kurûni'l-Hâliye*, nşr. Edouard Sachau, Leipzig 1878, s. 193-194; ayrıca bkz. Edward G. Browne, *A Literary History of Persia*, Londra 1905, I, 308-310; ayrıca harekete dair bibliyografya ve daha geniş bilgi için bkz. Sadighi, s. 111-131.

belki daha önemli olmalıdır. Kaynaklarda, uzmanların bu konuda sosyolojik bazı tahliller geliştirmelerine yarayacak bilgiler pek yoktur. Bununla beraber, bu hareketlerin hemen tamamına yakın bir kısmının, İran kökenli ve İslâm'ı henüz yakın bir geçmişte kabul eden, bu sebeple de çok tabii olarak İslâm öncesi inançlarını hâlâ kuvvetle korumakta olan eski Mazdekî, Zerdüştî ve Maniheist çevrelerden kaynaklandığı görülür. *Milel ve nihal* edebiyatı kaynaklarının değişik isimler altında ve farklı kesimlerden bahsediyormuş gibi verdikleri bilgiler bunu gösteriyor.[59]

Ebû Müslim'in katlinden sonraki ihtilal hareketlerinin ilki, 755-756'te Nişapur'da ortaya çıkan Sindbad İsyanı'ydı. Hareket geniş ölçüde eski Mazdekîlerin desteğini kazandı. Hareketin başı Sindbad da eski bir Mazdekî olup bir güvercin kılığına girerek göğe çıkan Ebû Müslim'in ruhunun, intikam için tekrar geleceği inancını yayıyordu.[60] İsyan bastırıldı, Sindbad idam edildi.[61]

Aşağı yukarı aynı yıllarda bir başka Ebû Müslim taraftarı, bu defa Mâverâünnehir'de eskiden Zerdüştî olan halkı yanına alarak ayaklandı. Aslen İranlı olmasına rağmen, daha çok buradaki Türkler arasında faaliyet ve propagandada bulunduğu için Türk İshak diye tanınan bu zât da, Ebû Müslim'in Zerdüşt tarafından yollanan ilahî bir şahsiyet olduğunu, ölmediğini, aynı şekilde bir gün geri geleceğini söylüyordu.[62]

758'de yine Ebû Müslim yandaşları arasında yepyeni bir hareket ortaya çıktı. Bu hareketin mensupları, bizzat Halife Mansûr'u ilah olarak takdis ettiklerini ileri sürerek ortaya atıldılar. Bu durum karşısında şaşalayan halife, kendi iktidarına karşı bir siyasi komplo olduğu düşüncesiyle bu hareketi bastırmaya çalıştı. Hareket, birkaç yüz kişinin tutuklanması ve elebaşıların idamıyla sonuçlandı. Klasik vekayinâmelerde *Râvendîyye* diye anılan bu hareket, esas olarak yine eski Zerdüştî, Maniheist ve Mazdekî çevrelerden kaynaklanıyordu.[63]

---

59 Msl. bkz. el-Bağdadî, *age*, s. 256-257; Ebu'l-Muzaffer el-İsferayinî, *et-Tabsîr fî'd-Dîn*, Beyrut 1983, s. 130.

60 Msl. bkz. el-Mes'ûdî, Mürûcu'z-Zeheb ve *Me'âdinu'l-Cevher*, nşr. M. Muhsin Abdülhamid, Kahire 1964, III, 306; Browne, I, 313-314; Iréne Mélikoff, *Abu Muslim: Le Porte-hache du Khorassan*, Paris 1962, s. 55.

61 Olay ve ilgili kaynaklar hakkında daha geniş bilgi için bkz. Sadighi, s. 132-149.

62 Msl. bkz. İbnü'n-Nedîm, s. 497; Browne, *age*, I, 314-315; Sadighi , *age*, s. 150-62; Mélikoff, *age*, s. 56.

63 Msl. bkz. İbnü'l-Esir, *Tarihü'l-Kâmil*, Kahire 1301, V, 238; İbn Haldun, *Tarihu*

Bir süre sonra, 766'da Horasan'da yine bir eski Zerdüştî olan Üstâd-ı Sis, kendini peygamber ilan ederek ayaklandı. Yukarıdakilerle aşağı yukarı benzer inançları yayan bu zat, tam iki yıl hilafet ordularına karşı kendini savundu, fakat sonuçta ölümden kurtulamadı.[64]

770 (veya 773, yahut 777) yılında, yine Ebû Müslim adına öncekilerden daha geniş kapsamlı ve uzun süreli yeni bir ihtilal hareketi patladı. Halife el-Mehdî zamanına rastlayan bu hareketi, rivayete göre, çirkinliğini saklamak veya taraftarlarında esrarengizlik izlenimi uyandırmak amacıyla yüzünü altın bir maske ile örttüğü için el-Mukanna' diye bilinen Hakim isminde bir İranlı yönetiyordu. İddiasına göre, Allah sırasıyla bütün büyük peygamberlerin vücûdunda görünmüş, onlardan Ebû Müslim'e, ondan da kendisine geçmişti. KlasikArap vekayinâmeleri ve *milel ve nihal* kitapları, bu şekilde bir ulûhiyyet (tanrılık) iddiasıyla ortaya atılan el-Mukanna'ın, tamamiyle Mazdekî fikirleri yayarak İslâm'ın yasakladığı her şeyi kendi yandaşlarına helal kıldığını, ibadetleri kaldırdığını ileri sürerler. Tam anlamıyla eşitlikçi bir doktrin ortaya atmış olması, Buhara, Semerkand ve havalisinden, Hallaçlar gibi bir kısım Türk boyları da dahil, pek çok halkı etrafına toplamasına yardımcı olmuştu. Halife el-Mehdî 783'e kadar bu zatla mücadele etmek zorunda kalmış, sonunda onu sığındığı kalesinde kıstırmıştı. Ancak sonunun geldiğini gören el-Mukanna', kale içinde bakır eritilmek üzere kullanılan bir fırına gizlice atlayarak intihar etmiş, kimse izini bulamamıştı. Taraftarları onun göğe çekildiğine inandılar.[65] Beyaz elbise giydikleri için kaynaklarda *el-Mübeyyıza* (Beyazlılar) veya bizzat hareketin liderinin lakabıyla *el-Mukanna'iyye* diye anılan hareket, el-Mukanna'ın ölümünden sonra da yıllarca devam etmiş ve *milel ve nihal* kitaplarında da bu isimlerle yer almıştır.[66]

İbn Haldun, nşr. 'Abdurrahman b. Sahr, Beyrut 1966, IV, 395; ayrıca bkz. et-Tûnisî, "ez-zendeka fî 'ahdi'l-Mehdiyyi'l-'Abbasî", s. 1116; Ebû 'Avz, s. 125-126.

64 Msl. bkz. et-Taberî, *Tarîhu'r-Rusül ve'l-Mülûk*, nşr. De Goeje, Leiden 1901, III, s. 354-358; Sadighi, s. 155-162.

65 Bkz. İbnü'l-Esir, VI, 16, 21; İbnü'l-'İbrî (Gregorius Ebu'l-Ferec), *Tarihu Muhtasari'd-Düvel*, Beyrut 1958, s. 126; 'Abdulkahir el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Kahire 1964, s. 257-259; eş-Şehristânî, *Kitabü'l-Milel ve'n-Nihal*, nşr. M. S. Kîlanî, Kahire 1961, I, 153-154; el-İsferayinî, s. 130-132; ayrıca bkz. et-Tûnisî, *agm*, s. 1116-1118; Ebû 'Avz, s. 127-128.

66 Mukanna' isyanıyla ilgili temel kaynaklar ve olay hakkında daha geniş bilgi için bkz. Sadighi, s. 163-186.

El-Mukanna'ınkine benzer bu tür ihtilalci zendeka hareketlerinin en uzun sürelisi ve en ünlüsü, 816 yılında Halife Me'mun devrinde Azerbaycan'da patlak veren, el-Mu'tasım zamanında 838 yılına kadar tam yirmi iki sene süren, meşhur Bâbek el-Hürremi'nin isyanıdır.[67] Hemen hemen bütün belli başlı klasik vekayinâmelerde Bâbek'in ihtilal hareketi hakkında öteki hareketlerden çok daha fazla bilgi verilmiş olması sayesinde, Bâbek'in kişiliği ve hareketin mahiyeti konusunda biraz daha sağlam fikir edinebilmek mümkün olmaktadır.

Yine Ebû Müslim adına girişilen bu ihtilalin ideolojisi, onun ölmediği, Allah'ın en son vahyinin Hz. Muhammed'den sonra ona geldiği ve bunun Kıyamet'e kadar süreceği iddiasından ibaretti. Bâbek, Ebû Müslim adına hareket ettiğini savunuyor ve etrafına yalnız İranlılar'ı değil Türkler'i de topluyordu. Taraftarları el-Mukanna'ınkinin aksine kırmızı elbiseler giydiklerinden, hareket *el-Muhammire* (Kırmızılılar) diye anılmaktaydı. Hiç şüphesiz İslâm'ın emir ve yasaklarının dikkate alınmayışı, benzer her harekette olduğu gibi, toplananların sayısının artmasına vesile oluyordu. Nitekim Abbasi iktidarı defalarca Bâbek'in üzerine kuvvet sevk etmesine rağmen yaklaşık yirmi iki yıl boyunca ona hiçbir şey yapamadı. Bâbek ancak hileyle yakalanıp Samarrâ'ya getirilebildi ve korkunç bir işkenceyle 841 yılında öldürüldü.[68] 'Abdü'l-Kahir el-Bağdadî, Bâbek'in taraftarlarının görünüşte mescitlerinin bulunduğunu, buralarda namaz kıldıklarını, çocuklarına Kur'an-ı Kerim öğrettiklerini, oruç tuttuklarını, ama gerçekte bunları gösteriş için yaptıklarını ileri sürer.[69]

Bu hareketlerin sonuncusu olarak, Bâbek hareketiyle aynı dönemde vukua gelen, Mazyâr b. Karin adlı bir İranlı'nın 840'ta Taberistan'da baş-

---

67 Bâbek'in de mensup olduğu düalist bir heterodoks İran mezhebi olup Mazdekizm'in bir çeşit İslâmileştirilmiş biçimi de denilebilecek *Hurremdîniyye* hakkında geniş bilgi için bkz. Sadighi, s. 187-228.

68 Bâbek İhtilali hakkında yukarıdaki dipnotlarda zikredilen kaynakların hemen hepsinde epeyce geniş bilgi bulunmaktadır. Ayrıca ünlü Selçuklu veziri Nizamülmülk de *Siyasetnâme*'sinde bu olaya çok geniş bir yer verir (bkz. Charles Schefer neşri, Paris 1897, s. 245-299); bunlardan başka bkz. Bağdadî, s. 266-269; el-Mes'ûdî, IV, 55-59; el-İsferayinî, s. 135-136; Sadighi, s. 229-280; ayrıca bkz. Osman Turan, "Bâbek", *İA*; Ebû 'Avz, s. 129-132. Tanınmış araştırmacı Seid Nefisi'nin, Bâbek el-Hurremî hakkında küçük bir araştırması yayımlanmıştır: *Azerbaycan Gehremanı Babak Hurremdini*, Bakü 1990.

69 el- Bağdadî, s. 269.

lattığı ihtilali zikretmek gerekir. Bâbek'le aynı inançlara sahip olduğu için vekayinâmelerin ve *milel ve nihal* kitaplarının *Muhammire* hareketi içinde mütalaa ettikleri bu isyan da aynı çevrelerden kaynaklanıyordu. Halife el-Mu'tasım'ın kuvvetleri yaklaşık bir yıl kadar da bu hareketin peşinde koştu. Sonunda yakalanan Mazyâr, ölünceye kadar dövüldü. Cesedi Bâbek'inkinin yanına asıldı.[70]

Bu hareketlerin toplu bir değerlendirmesi yapıldığı zaman,[71] bazı önemli göstergelerin ortaya çıktığı müşahede olunur. Bir defa, bu hareketler, hemen tamamiyle, görünüşte Müslümanlığı kabul etmiş eski Zerdüştî, Maniheist ve Mazdekî çevrelerde mayalanmakta, bu yüzden de geniş ölçüde etkilerini taşıdıkları bu inançları İslâm'la bağdaştırma çabası içinde görünmektedirler. Yaydıkları ileri sürülen, en azından İslâm kaynaklarında kendilerine izafe edilen doktrinler bunu açıkça gösteriyor. Bir başka nokta, hemen hemen bütün ihtilal hareketlerinin ideolojilerinin Ebû Müslim'in şahsiyeti etrafında oluştuğu, ağırlık noktasını onun karizmatik yarı ilahî şahsiyetinin teşkil ettiğidir. Onun ölmediği ve günün birinde intikamını almak üzere geri döneceği, propagandanın ana motifidir. Eski Mezopotamya mitolojik inançlarıyla büyük bir benzerliği bulunan bu mehdîci (mesiyanik) telakki ile,[72] daha sonra Ortadoğu'da, Anadolu sahası da dahil, benzeri pek çok dini-sosyal harekette değişmez bir öğe olarak daima karşılaşıldığını unutmamak icap eder. Ayrıca, ihtilalci zendeka hareketleri birer dinî ideolojiyle ortaya çıkmalarına rağmen, hilafet merkezinin otoritesini ortadan kaldırmaya yöneliktirler. Demek ki, esas olarak iktidarı ele geçirmek gibi bir siyasal amaçla yola çıkmışlardır.

---

70 Msl. bkz. el-Mes'ûdî, IV, 61; el-Bağdadî, s. 268-269; el-İsferayinî, s. 136; Sadighi, s. 290-299.

71 Buraya kadar ele alınmaya çalışılan toplumsal ihtilalci hareketlere bir çeşit toplu bakış ve değerlendirme niteliğindeki şu kısa makaleye de bakılabilir: Farouk Omar, "The Nature of the Iranian Revolts in the Early Abbasid Period", *IC*, 48 (1974), s. 1-9.

72 Bu motiflerin eski Sümer, Akad ve Babil mitolojisinde geniş yer tutan "zalimce öldürülüp sonra bir şekilde dirilerek geri dönen ve intikamını alan tanrı" inancıyla karşılaştırılması, aradaki ilginç benzerliği ortaya koyabilir. Bu konuda bir karşılaştırma yapmak için bkz. E. O. James, *Mythes et Rites Dans le Proche-Orient Ancien*, Paris 1960, Payot, s. 183-194; Mircea Eliade, *Histoire des Croyances et des Idées Religieuses 1: De l'Âge de la Pierre aux Mysteres d'Eleusis*, Paris 1976, Payot, s. 68-96; S. H. Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, çev. Alaeddin Şenel, Ankara 1991, s. 19-66, 185-188.

C) Entelektüel Zendeka

Bu kategoriye dahil edilebilecek hareketlerin büyük çoğunluğu, Halife el-Mansûr ve el-Mehdî zamanında başlayıp el-Hâdî, Harun er-Reşid, el-Me'mun ve el-Mu'tasım zamanına (yaklaşık 760'lardan 900'lere) kadar yüz elli yıllık bir dönem içinde yoğunlaşan olaylardan meydana gelir. Daha sonra ise, bu kadar yoğun olmamakla birlikte, daha çok felsefî nitelikli hareketler (ilhad hareketleri) ağırlık kazanacaktır.

Entelektüel zendeka hareketleri, birincilerin aksine, taşrada oluşan ve siyasi otoriteye yönelik büyük kitlesel hareketler olmayıp, daha çok, hilafet merkezinde veya büyük şehirlerde oturan eğitimli yüksek tabakanın muhtelif kesimlerine mensup belirli kişi ve çevrelerden kaynaklanan hareketlerdir. Şu veya bu sebeple resmî ideolojiyi paylaşmayan veya dinden tamamiyle bağımsız serbest bir düşünce tarzını benimseyen kişi ve çevreleri bu grubun içinde düşünmek gerekir. Üstelik çoğu, aşağıda görüleceği üzere, ulûhiyyet kavramını reddetmeyen, fakat başka konularda eski inançlarından kaynaklanan farklı fikirler ileri süren kişilerin meydana getirdikleri hareketlerdir. Dolayısıyla bunları gerçek anlamda bir *ilhad* hareketi olarak değerlendirmek yanlış olur. Bu hareketlerin içinde bulunan kişilerin kökeni büyük çoğunlukla gayri Arap'tır (Mevâli); kimi şair ve edip, kimi yüksek bürokrat, kimi kelâmcı veya ulemadan, kimi de düşünce adamıdır. Aşağıda görüleceği gibi, bazen bu niteliklerin birkaçını birden taşıyanlar vardır.

Bu kişilerin çoğu birbirini yakından tanır, birbirleriyle temas halindedirler. Başka bir deyişle, bulundukları şehirlerin entelektüel tabakasını oluşturan bazı grupların üyesidirler.[73] Muhtelif sosyoekonomik ve sosyokültürel çevrelerden gelmekte olup değişik mesleklere mensup bu entelektüellerin, Mevâli kökenli kişiler olarak Abbasi iktidarına karşı tavırlarının, onun temsil ettiği İslâm anlayışına da karşı olduğunu gözden kaçırmamak icap ediyor.

---

73 Bunların incelenmesine geçmeden önce bir noktayı asla unutmamak icap eder: Bahsi edilecek kişiler ve fikirleri hakkında bize intikal eden bilgilerin bir kısmı, (eğer kendilerinin eserleri varsa ve bugüne kadar gelebilmişse) onlardan doğrudan sağlanan bilgilere dayanmaktadır. Böylece kendilerini nisbeten daha sağlıklı değerlendirebilmek mümkün olmaktadır. Ama böyle değilse, hiç şüphesiz ki bu konuda söylenecek olanlar başka kaynaklarda kendilerine atfen verilen bilgilere dayanacaktır. Bu yüzden bu tür kaynaklardan alınmış olup bize vasıtalı olarak intikal eden bilgilerin her zaman objektif ve güvenilir olmayabileceği gözden uzak tutulmamalıdır.

Erken Abbasi döneminin müelliflerinden Ebu'l-Mehâsin'in verdiği bir liste, bu entelektüellerin kendi aralarında teşkilatlanmış, hattâ bir de cemiyet kurmuş olduklarını gösteriyor. Kompozisyon itibariyle çok ilginç bir tabloyu yansıtması ve entelektüel zendeka hareketinin mahiyetini anlamamıza yardımcı olması bakımından, Basra'da bulunan bu "inançsızlar" cemiyetinin üyelerini ve kimliklerini gösteren listeyi Vajda'dan naklen kaydediyoruz:[74]

Halil b. Ahmed	Kelâmcı	Sünnî
Seyyid Muhammed en-Nümeyri	Şair	Râfizî
Salih b. 'Abdi'l-Kuddûs	Kelâmcı, şair	Düalist
Süfyan b. Mücâşi	?	Sufrî
Beşşar b. Burd	Şair	?
Hammad el-'Acred	Şair	Yahudi
İbn Nezir	Kelâmcı	Hıristiyan
'Ömer	?	Mazdekî

Bu kişiler belirli zamanlarda toplanıyor, kendi aralarında fikirlerini tartışıyor ve şair meslektaşlarının İslâm'ı eleştiren şiirlerini dinliyorlardı. Cemiyetin üyeleri çok çeşitli etnik ve dinî kökeni, mesleği ve eğilimi temsil etmeleri bakımından da dikkatle incelemeye değerdir. Herhalde Basra dışındaki diğer büyük şehirlerde de buna benzer bazı gizli "zındık" cemiyetlerinin bulunduğu tahmin edilebilir.

İşte bu listenin de gösterdiği gibi, entelektüel zendeka hareketlerini, bu hareketleri temsil edenlerin meslek gruplarının veya entelektüel uğraşı alanlarının niteliğine göre incelemek doğru olacaktır. Çünkü böyle bir tasnif bize bu grupların toplumun hangi sosyoekonomik ve sosyokültürel kesiminden geldiklerini, fikirlerinin ne gibi etkiler altında ve hangi çevrelerde oluştuğunu daha iyi tanıma fırsatını sunacaktır. Ancak burada şunu da unutmamak gerekir: Bu şahsiyetlerden herhangi birinin bu grupların herhangi birinde ele alınmış olması, onun öteki gruplarla ortak yanı veya bağlantısı olmadığı anlamını taşımaz. Mesela aşağıda görüleceği gibi, İbnü'l-Mukaffa' ve Hammad el-'Acred gibi, edebî zendeka grubunda ele alınanların bir kısmı, meslek itibariyle bürokrasiden gelmekle beraber, o grubun içinde mütalaa edilmemişlerdir, çünkü şöhretlerini bürokrat olarak değil, şair veya edip olarak yap-

74 Bkz. "Les zindîqs", s. 204.

mışlardır. Öte yandan, edebî zendeka grubu içinde mütalaa edilenlerin bir kısmı, felsefeye eğilimlidir ve şiirlerinde bu tür konuları da işlemişlerdir. Mesela Ebu'l-'Alâ el-Ma'arrî böyledir. Salih b. 'Abdi'l-Kuddûs aslında şair de olduğu halde Kelâmî zendeka grubuna dahil edilmiştir, çünkü asıl uğraşısı İslâm teolojisidir. Bu çerçevede bir tasnife gidildiğinde ise başlıca şu zendeka gruplarını teşhis ve tespit etmek mümkündür:

1. Bürokratik zendeka (devlet adamları, yüksek memurlar ve yakınları arasındaki hareketler),
2. Edebî zendeka (şair ve edipler arasındaki hareketler),
3. Kelâmî (teolojik) ve fıkhî zendeka (mütekellimler [teologlar]) ve fakihler [hukukçular] arasındaki hareketler),
4. Felsefî zendeka (filozoflar, düşünürler arasındaki hareketler),
5. Tasavvufî zendeka (mutasavvıflar ve sûfiler arasındaki hareketler).

Son iki grup, zendekanın daha ileri bir safhası olduğuna yukarıda temas edilen ulûhiyyet kavramı etrafındaki tartışmalara ağırlık veren *ilhad* hareketleri niteliğini taşır.

1. Bürokratik Zendeka

Yakından incelendiğinde, bu hareketlerin bir kısmını Maniheizm veya başka bir dinden gelen inançlarla irtibatlandırmak mümkündür; bir kısmını ise, hiçbir felsefî temeli olmayan basit bir inançsızlık, İslâmî buyrukları dikkate almamak, sefahate düşkünlük (libertinage) gibi sıradan olaylar olmaları sebebiyle gerçek anlamda zendeka diye adlandırmak pek doğru sayılmamalıdır. Bununla beraber bunlar da zamanın siyasal iktidarları tarafından zendeka olarak değerlendirilmiştir. İkinci tür olayların Emevi devrinin son zamanlarında sıkça görüldüğünü, hattâ başta bazı Emevi halifelerinin kendileri olmak üzere saraydaki veya saraya yakın bazı çevrelerin bu konumda olduğunu söyleyebiliriz.

Kaynaklar bu dönemin tanınmış zındıkları arasında Emevi halifesi II. Velid b. II. Yezid'i (743-744) zikrederler. Ebu'l-Ferec İsfahânî'nin (ö. 967) *Kitabü'l-Eğâni* (Şarkılar Kitabı) isimli ünlü eserinde, II. Velid'in daha küçük yaşta mürebbisi 'Abdü's-Samed tarafından zındıklığa alıştırıldığı, içkiye düşkün olup veliaht iken Kâbe'ye bile içki götürdüğü, sefahat âlemlerini halife olduktan sonra da terk etmediği, dinî emirleri hafife aldığı ve bunun herkesçe

bilindiği ileri sürülür.[75] Hattâ Ebû Sa'id el-Himyerî'nin (ö. 1178) naklettiği bir pasajda yer alan manzum parçalar, görünüşe göre aynı zamanda kuvvetli bir şair olan halife Velid'in, Kur'an-ı Kerim'e nazmen meydan okuduğunu gösteriyor.[76] Yine *Kitabü'l-Egânî*'deki bir pasaj, halife Velid'in Maniheist inançlar taşıdığını ihsas ediyor.[77] İbnü'l-Esir'in naklettiği bir anekdot ise halife hakkında tamamen değişik şeyler söylüyor; Süyûtî de Zehebî'den nakden, her ne kadar içki âlemlerine düşkün ve livataya (homoseksüellik) eğilimli olsa da, halife Velid'in zındık olmadığını belirtiyor.[78] İbnü'l-Esir'e göre Abbasi Halifesi el-Mehdî'nin huzurunda geçen bir konuşmada, halife Velid'in zındıklığından bahsedilmiş, fakat halifeyi yakından tanıyanlardan biri, onun namaz konusunda çok titiz ve itinalı olduğunu duyduğunu bildirerek itiraz etmiş, böylece Halife el-Mehdî, Velid hakkındaki düşüncesini değiştirmiştir.[79]

Emevi dönemine ait böyle en üst derecede bir başka örnek de, son Emevi halifesi II. Mervan'ın (744) ve oğlunun mürebbisi Ca'd b. Dirhem'dir. Halife Hişam b. Abdülmelik zamanında "Kur'an-ı Kerim'in mahluk (yaratılmış) olduğu" fikrini ileri süren Ca'd, halife tarafından derhal yakalattırılıp idam edilmek üzere Irak Valisi 'Abdullah Halid el-Kuseri'ye gönderilmiştir. Vali halifeden habersiz olarak bu idamı tehir etmiş, ama duruma vakıf olan Hişam işin peşini bırakmayıp Ca'd b. Dirhem'in idamını sağlamıştır. Bu olayı kaydeden İbnü'n-Nedîm ve ondan nakden İbnü'l-Esir, Ca'd b. Dirhem'in Halife Mervan'ı da kendi fikirlerine çektiğine, bu sebeple onun Mervan el-Ca'd diye anıldığına işaret ederek, hem Halife Mervan'ın, hem de Ca'd b. Dirhem'in zındık olduklarını belirtirler.[80]

Kaynaklar, Abbasiler'in ilk yüzyıllarında da pek çok yüksek bürokratın ya bizzat kendilerinin veya kâtiplerinin zendeka mensubu olduklarını kaydederler. Aslında gerek önemli fikir ve bilim hareketlerinin yoğun olduğu Bağdat'taki hilafet sarayında, gerekse taşradaki önemli kültür merkezlerinde

---

75 Bkz. *Kitabü'l-Egânî*, Kahire 1323, VI, 99 ; ayrıca bkz. Ebû 'Avz, s. 158.

76 Bkz. *el-Hûru'l-'Îyn*, nşr. Kemal Mustafa, Kahire 1368, s. 189-191.

77 Bkz. *Kitabü'l-Egânî*, VI, 131-132.

78 Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefa*, Kahire 1383-1964, 3. baskı, s. 251.

79 Bkz. *Târîhu'l-Kâmil*, V, 137.

80 Bkz. İbnü'n-Nedîm, s. 486-487; İbnü'l-Esir, V, 123. Bazı modern Şiî araştırmacılar, Emevi halifelerinden birçoğunun aslında zındık ve Dehriyye mezhebine mensup bulunduklarını özellikle belirtirlerse de (msl. bkz. 'Abdulhüseyin b. Kûb, "Zendeka ve zenâdıka", s. 267), kanaatimizce bu iddialarda mezhep taassubunun payını dikkate almak gerekir. Ca'd b. Dirhem için bkz. Chokr, s. 187-189.

bürokrasinin üst kademelerinde görev yapanların pek çoğunun Fars kökenli olup uzun zamandan beri bu görevleri aile içinde sürdürdükleri göz önüne alınırsa, zendekanın bürokraside bu kadar yaygın olması hiç de şaşırtıcı değildir. Bu eğilimin, Emevi halifesi Abdülmelik b. Mervan döneminden itibaren yavaş yavaş bürokraside yer alan Arap asıllı yüksek bürokratlar ve aileleri arasında da yayıldığı görülüyor.

Et-Taberi, el-Mes'ûdî, Cahşiyârî, İbn Hallikân vb. kaynakları dikkatle taramış olan 'Abdülhüseyin b. Kûb ve G. Vajda, bu konuda çarpıcı örnekler sunarlar. Mesela 783'te Halife el-Mehdî zamanında Davud b. Ruh, İsma'il b. Süleyman, Muhammed b. Ebi Eyyub ve Muhammed b. Tayfur adındaki bürokratlar zendeka ithamıyla tutuklanmışlar, fakat cezayı gerektirecek bir durum olmadığının anlaşılması üzerine serbest bırakılmışlardı. Bunlardan Davud b. Ruh bir vezir oğluydu. Bir başka vezirin, Ebû 'Ubeydillah'ın oğlu ve Halife el-Mehdî'nin kâtibi Muhammed de böyle bir duruma düşmüş, rivayete göre suçunu kabul ederek idam olunmuştu.[81] Bir yıl sonra, vaktiyle Halife el-Mansûr'un kâtipliğini yapmış Yezid b. Feyz zendeka suçuyla tutuklanıp hapsedilmişse de kaçınayı başarmıştı. 787'de Halife el-Hâdî zamanında vezir Yaktin'in oğlu Ali ve vezirin kâtibi Yezdan b. Bâzân da aynı suçtan hapse atılmışlar, idamdan kurtulamamışlardı.[82] Bunlardan başka, 'İsa b. Musa'nın kâtibi Yunus b. Ebî Ferve de zındıklık suçuyla itham edilmiş ve cezalandırılmıştı.[83]

Çok daha çarpıcı olan, Halife el-Mehdî zamanında sürdürülen zındık avı sonunda bizzat Abbasi hanedanının bazı üyelerinin de sık sık zendeka suçlamasıyla halifenin karşısına çıkartılmış olmalarıdır. Mesela et-Taberi, Davud b. 'Ali'nin bir oğluyla Yakub b. el-Fadl diye birini kaydediyor. Birincisi hapiste ölmüş, ikincisiyse El-Hâdî zamanında hücresinde gizlice boğdurulmuştur.[84]

Maniheist inançlarla ilgili birkaç örneğin dışında, yöneltilen suçlamaların "Kur'an-ı Kerim'i iyi okuyamamak", "ibadette ihmalkâr davranmak", "içki içmek" vb. bugün için çok basit gelen iddialardan ibaret olması, ister istemez meselenin altında halifeye karşı herhangi bir hareketten korkulması gibi siya-

---

81 Bkz. İbnü'n-Nedîm, s. 487; Vajda, "Les zindîqs", s. 186. Vezir Ebû 'Ubeydillah'ın oğlunun macerası hakkında zikredilen makalenin ileriki sayfalarında uzunca açıklamalar vardır; ayrıca bkz. 'Abdulhüseyin b. Kûb, *agm*, s. 268.

82 Bkz. et-Taberî, III, 548-549; ayrıca bkz. *agm*, *aynı yerde*; Vajda, *aynı yerde*.

83 Bkz. 'Abdulhüseyin b. Kûb, s. 268.

84 *Agm*, *aynı yerde*; Vajda, *aynı yerde*.

si mülahazaların bulunduğu fikrini uyandırıyor ve dönemin niteliği hakkında bir fikir veriyor.

Kaynaklarda bu tür örneklerin çokluğu epeyce dikkati çeker. Harun er-Reşid'in uzun zaman vezirliğini yapmış Fars kökenli ünlü Bermekîler sülalesinin de, bizzat halife tarafından hazırlanmış böyle bir komploya kurban gittiğini hatırlatalım. *Binbir Gece Masalları*'na kadar yansımış bu olay son derece ilginçtir.[85] Kazandıkları itibar sayesinde iktidarı fiilen ellerinde tutarak halifeyi neredeyse ikinci plana itecek kadar büyük bir güç ve nüfuz sahibi olan emektar Bermekîler, sonunda onun hışmından kurtulamamışlar, zendeka ithamı gibi karşı konulması ve kurtulunması imkânsız bir silaha yenik düşerek 803'te topluca bertaraf edilmişlerdi. Yahya b. Halid el-Bermekî hapiste ölmüş, oğlu Ca'fer idam edilmiş, kardeşi el-Fazl ise sefalet içinde hayatını tamamlamıştı. İbnü'n-Nedîm, ailenin içinde bir tek Yahya'nın kardeşi Muhammed'in zındık olmadığını kaydeder.[86] Bu dramatik olayda, Emevi sülalesine mensup el-Fazl b. Rebî'in rolü olduğu, Bermekîler'e kin besleyen bu adamın sahte bir mektupla onların İsmailîler ile gizli temasları bulunduğuna halifeyi ikna ettiği söylenir.[87] Zendeka ithamına bu sahte mektubun mesnet oluşturduğu, Harun er-Reşid'in de muhtemelen (belki işin esasına vakıf olmasına rağmen) bu ithamı kullandığı veya oyunu bizzat kendisinin sahneye koyduğu tahmin edilebilir.

2. *Edebî Zendeka*

Abbasiler'in ilk dönemlerinde Bağdat, Basra, Dımaşk ve benzeri büyük şehirlerde yaşayan edip ve şairler arasında oldukça geniş bir zendeka hareketinin varlığı çok dikkat çekicidir. Bu edip ve şairlerin de önemli bir kısmı esasen çeşitli bürokratik mevkileri işgal eden kimseler olmakla beraber, daha önce de belirtildiği üzere, asıl şöhretlerini bürokrat olarak değil, edip ve şair olarak yaptıkları ve zendeka ithamına eserleri ve şiirleri sebebiyle maruz kaldıkları için, onları bu başlık altında incelemek daha doğru olacaktır.[88]

---

85 Bkz. *Binbir Gece Masalları*, çev. A. Şerif Onaran, İstanbul 1993, XVI, 189-207, "Cafer'in ve Barınakîler'in sonu" masalı.

86 Bkz. *el-Fihrist*, s. 487.

87 Bu olay hakkında geniş bilgi ve ilgili kaynaklar için bkz. Dominique Sourdel, "Barâmika", *EI²*; ayrıca bkz. Henri Laoust, *Les Schismes dans l'İslâm*, Paris, Payot 1965, s. 82.

88 Edebî zendeka hareketi 20. yüzyılın yaklaşık ilk çeyreğinden itibaren Batı Avrupa

Birçok edip ve şairin zendeka ithamına maruz kalması, birkaç istisnanın dışında, sefahat içinde yaşamalarının o devre göre çok tabii bir sonucuydu.[89] Şaraba, içki meclislerine, kadına, yiyip içmeye, kısaca dünyevî zevklere düzdükleri methiyeler, özellikle bu vesileyle Emevi dönemindeki zevk ve eğlence hayatına duydukları özlem, onları dolaylı olarak sanki Abbasi iktidarına karşıymış gibi tehlikeli bir siyasi konuma düşürüyordu. Bununla beraber, Beşşar b. Burd gibi, düalist bir teolojiye dayanarak İslâm'a eleştiriler yönelten rasyonalist edipler de vardı. Eski bir Zerdüştî veya Maniheist aileden gelen ve kısaca İbnü'l-Mukaffa' diye tanınan 'Abdullah b. el-Mukaffa', Halife el-Mansûr'un amcası 'İsa b. 'Ali'nin yanında kâtip olarak bürokrasi mesleğine intisap etmiş, ama asıl şöhretini bir edip olarak yoğun telifatı ve pehlevi dilinden yaptığı çevirileriyle kazanmıştır. Hayatı Basra, Kûfe ve Bağdat gibi büyük şehirlerdeki entelektüel çevrelerde geçmiş, bu sayede Beşşar b. Burd, Hammad el-'Acred ve Mutî' b. İyas benzeri, tıpkı kendi gibi sonradan zendeka ile itham edilmiş ve yargılanmış ünlü edip ve şairlerle yakın temas kurmuştur. Sonunda, halife el-Mansûr zamanında, 762'de, zendeka suçundan mahkûm edilerek amansız hasmı Süfyan b. Muaviye b. Yezid b. Mühelleb'in eline teslim edilmiş, rivayete göre ağır işkenceler altında hayatına son verilmiştir.[90]

Çok velûd bir müellif olan İbnü'l-Mukaffa', İslâm dünyasındaki asıl ününü Hind hayvan masalları koleksiyonu olan *Pançatântra* ve *Tantrakhyâyka*'nın, Sâsânî hükümdarı Enûşirevan zamanında meydana getirilmiş Pehlevice nüs-

---

şarkiyatçılığının önemle üzerinde durduğu bir konu olmuştur. 'Abdullah b. el-Mukaffa', Beşşar b. Burd ve Ebu'l-'Alâ el-Ma'arrî gibi muhtelif edip ve şairler, Michelangelo Guidi'den Dominique Sourdel'e kadar Fransız, İtalyan ve Alman şarkiyatçıları tarafından inceden inceye araştırılmış, eserleri doğrudan metin veya çeviri olarak yayımlanmıştır. Bu araştırma ve yayınlara konu olanlar arasında en başta gelenlerden biri, 8. yüzyılda yaşamış İbnü'l-Mukaffa' adıyla meşhur olan 'Abdullah Ruzbe b. Dâdeveyh'dir.

89 Bkz. 'Abdülhüseyin b. Kûb, *agm, aynı yerde.*

90 İbnü'l-Mukaffa' üzerinde bilhassa M. Guidi, F. Gabrieli ve sonra sırasıyla P. Kraus, C. A. Nallino, G. Richter, S. D. Goitein ve D. Sourdel çalışmışlardır. Bu geniş kadrolu araştırmalar, İbnü'l-Mukaffa'ın büyük ölçüde ilgi çektiğini gösteriyor. İbnü'l-Mukaffa'ın biyografisi hakkında geniş bilgi için şunlara bakılmalıdır: F. Gabrieli, "L'opera di Ibn al-Mukaffa", *RSO*, XIII (1932), s.197-247; aynı yazar, "Ibn al-Mukaffa'", *EI²*; P. Kraus, "Zu ibn al-Mukaffa'", *RSO*, XIV (1934), s. 1-20; D. Sourdel, "La biographie d'Ibn al-Muqaffa' d'apres les sources anciennes", *Arabica*, I (1954), s. 307-323; ayrıca bkz. Chokr, s. 189-209. Buralarda bibliyografya da verilmiştir.

hasından Arapçaya çevirdiği meşhur *Kelile ve Dimne* ile yapmıştır.[91] Ayrıca, orijinalleri kaybolmakla beraber parçaları başka eserlerde aktarıldığı için bize intikal edebilen bazı kitaplarından başka,[92] nüshaları hâlâ muhtelif kütüphanelerde bulunan eserleri de vardır.[93] Bunların çoğu, kendisini gayet iyi tanıyan çağdaşı İbnü'n-Nedîm'in bildirdiğine göre, Maniheist ve Mazdeistler'ce yapılan çok başarılı çevirilerdir; çünkü İbnü'l-Mukaffa' her iki dili de çok iyi biliyordu.[94] Bu çeviriler, Enûşirevan gibi bazı Sâsânî hükümdarlarının hayatını, eski İran inanç ve kültürünü, Maniheist ve Mazdeist kozmogoni ve kozmolojiyi, siyaset anlayışlarını, Sâsânî âdet ve geleneklerini sistemli bir biçimde yansıtan eserlerdir.[95] Bu eserler, otuz altı yaşında hayatına son verilen genç biri için epeyce bir yekûn oluşturur. Bu durum bu genç ve enerjik edibin, mensubu bulunmakla iftihar ettiği eski güçlü kültürü, yeni intisap ettiği Müslüman kimliği içinde hiç sakınca görmeden sürdürme çabasının tipik bir örneği olması itibariyle, benzerlerinin ruh haletini anlamada bize yardımcı olabilir.

İbnü'l-Mukaffa'ın eserlerinden yola çıkarak onun zındık olduğuna dair kesin bir kanaate ulaşmak, daha doğrusu onu Müslüman kabul etmemek bir hayli zor görünüyor. Nitekim Ebû 'Avz, İbnü'l-Mukaffa'ın çevirdiği kitapların fikriyatını paylaştığı gibi bir sonuca ulaşmanın kesinlikle doğru olmayacağını, dolayısıyla onu samimi bir Müslüman olmamakla suçlamanın anlamsız

---

91 Bu kitabın bizzat mütercimi olan İbnü'l-Mukaffa'ın da başına geldiği gibi, bir zamanlar, evinde bulunduranı zındıklık suçundan mahkûm ettiren bu kitap, çoktandır ve özellikle zamanımızda İslâm dünyasında okunması tavsiye edilir bir edebî klasik sayılmakta ve pek çok Müslüman ülkede defalarca baskısı yapılmaktadır.

92 Mesela *Âyinnâme*, *Tâcnâme* ve *Hudaynâme*'nin bazı parçaları, İbn Kuteybe'nin *'Uyûnu'l-Ahbar*'ında ve *Kitabü'l-Ma'arif*'inde nakledilmektedir.

93 Bunlardan İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan bazı nüshaları örnek verebiliriz: *Resailü'l-Bulegâ* (Celal Ökten), nr. 692 (basılı nüshası: Kahire 1326); *Adâbu's-Sağîr* (Celal Ökten), nr. 709 (basılı nüshası: Kahire 1331); *Adâbu'l-Kebîr* (Îd Mehmed Efendi), nr. 36/2 (basılı nüshası: Kahire 1329); *Dürretü'l-Yetîme* (Reisülküttap), nr. 791; *Risaletü'l-Ahlak fi's-Siyase* (Halet Efendi), nr. 756/6; *Risale fî Mekarimi'l-Ahlak* (Halet Efendi), nr. 391/1.

94 Bkz. *el-Fihrist*, s. 178.

95 Yukarıdaki dipnotta da zikredilen bu eserlerin birer özet analizi, İbnü'l-Mukaffa'ı çok iyi incelemiş olan F. Gabrieli'nin daha önce anılan makalesinde ve *EI*²'deki «İbn al-Mukaffa'» maddesinde bulunmaktadır. Daha geniş bilgi için buralardaki bibliyografik malzemeye başvurmak gerekir.

olduğunu düşünür.[96] İbnü'l-Mukaffa'ın gerçek anlamda bir zındık olduğunu ispat etmek için Salih b. 'Abdi'l-Kuddûs, 'Abdullah b. 'Ubeydillah, 'Abdullah b. Davud gibi meslektaşlarıyla birlikte Kur'an-ı Kerim'e nazire yazmaya giriştiklerine dair bir olay nakledilmişse de,[97] bugüne kadar bunun doğruluğu ispatlanamamıştır. Ayrıca, içinde Kur'an-ı Kerim'e ve Hz. Muhammed'e eleştiri yöneltip meydan okuduğu ileri sürülen bir eserinden söz edilmiştir. Aslı bugüne kadar ortaya çıkmayan bu eserden bazı parçaların, Zeydîye imamlarından Tercümânüddin Kasım b. İbrahim el-Hasanî (ö. 860) tarafından esere yazılan *Kitâbü'r-Redd 'ale'z-Zindikı'l-La'in İbni'l-Mukaffa'* isimli bir reddiyenin içinde bulunduğu söylenir.[98] Gabrieli bu parçaların otantik olup olmadığını tartıştıktan sonra, pek de güvenilir olmadıkları, dolayısıyla İbnü'l-Mukaffa'a aidiyetinin şüpheli olduğu sonucuna varmakta, eseri yayımlayan M. Guidi'nin de onun bir zındık olduğu düşüncesini paylaşmadığını söylemektedir. O, bu velûd edibin eserlerinin Sâsânî kültürünü gerçekten güçlü bir şekilde yansıttığı, özellikle *Kelile ve Dimne*'nin eski Hind ve İran siyasi kültürünü aktardığı kanaatini taşımakta, İbnü'l-Mukaffa'ın bu kültürü İslâm toplumuna kazandırmakla da büyük bir hizmet gördüğünü vurgulamaktadır.[99] D. Sourdel ise, özellikle Belâzüri ve Cahşiyârî'den naklen verdiği metinlerin analizine dayanarak, İbnü'l-Mukaffa'ın zındık olabileceğini, ancak hayatını bu yüzden değil, ihtiyatsızlığı ve muhtemel bir intikamın kurbanı olması yüzünden kaybettiği sonucuna varır.[100] Dolayısıyla, gerek F. Gabrieli'nin, gerekse Ebû 'Avz'ın ulaştıkları sonucu da dikkate alarak diyebiliriz ki, zendeka ithamıyla birçok insanın ölüme yollanmasında gerçek anlamda bir inançsızlıktan çok, zamanın iktidarının siyasi mülahazalarının rol oynadığını düşünmek gerekiyor.

Edebî zendeka hareketleri çerçevesinde kendisinden bahsedilmesi gereken bir diğer önemli şahsiyet de, İbnü'l-Mukaffa'ın yakın dostlarından şair Beşşar b. Burd'dur. Baba tarafından Fars, ana tarafından Arap kökenli olup hayatı boyunca Farsî olmakla övünen Beşşar b. Burd, P. K. Hitti'nin ifade-

---

96 Bkz. *ez-Zendeka ve'z-Zenadıka*, s. 185.

97 Bkz. Bel'ami'den naklen Sadighi, s. 97-98.

98 Bu eser vaktiyle, İbnü'l-Mukaffa' üzerine bir incelemeyle birlikte M. Guidi tarafından yayımlanmıştır: *La lotta tra l'İslâm e il Manicheismo: Un libro di Ibn al-Mukaffa' contro il Corano confutato da al-Qasim b. Ibrahîm*, Roma 1927.

99 Msl. bkz. Gabrieli, "La zandaqa", s. 27-31; aynı yazar, «Ibn al-Mukaffa'», *EI²*.

100 Sourdel, «La biographie d'Ibn al-Muqaffa'», s. 313-316.

siyle, Bağdat ve Basra'da kökleşmiş "eski şiir tarzının geleneksel kalıplarına karşı çıkan bir asi"ydi.[101] Doğuştan kör olmasına rağmen şiirdeki müthiş kabiliyeti ve getirdiği yeni üslup, onu diğer meslektaşları arasında sivriltmişti.[102] Emevi devrinin sonlarında yetişmiş, en olgun ürünlerini Abbasiler'in ilk yüzyılında vermişti. Tarihçi İbn Kesir, onun yetmiş yıllık ömründe şiirin her türünü büyük bir başarıyla söylediğini, zamanında hiçbir şairin onun seviyesine ulaşamadığını belirtir.[103] Şiirlerinin bir kısmı, İbn Kuteybe'nin *Kitabü'ş-Şi'r*'i ile, Ebu'l-Ferec İsfahânî'nin *Kitabü'l-Egânî*'si vasıtasıyla bize ulaşmıştır.[104]

778 (veya 783) tarihinde halife el-Mehdî'nin emriyle öldürülen Beşşar b. Burd'un zındıklığı da, bazı şiirlerindeki ilk bakışta zendeka olarak yorumlanabilecek açık noktalara rağmen, yine de sonuçta İbnü'l-Mukaffa'ınki gibi şüpheli görünmektedir. Nitekim inançları konusunda kaynaklarda çok değişik fikirlerin ileri sürüldüğü dikkati çeker. Hz. 'Ali'ye dair şiirlerindeki bazı sert kanaatlerinden dolayı, Kâmiliyye koluna mensup bir Râfizî olduğu iddia olunduğu gibi,[105] Mani dinine mensupluğundan, yalnızca gözünün gördüğüne inanan bir mülhid olduğuna kadar pek çok suçlamaya rastlanmaktadır. Mesela Câhiz onun tenâsüh inancını kabul ettiğini söyler.[106] Bunlara karşılık Ebu'l-Ferec İsfahânî ise, kendisini doğuştan kör yarattığı için Beşşar b. Burd'un her vesile ile Allah'a şükrettiğini kaydeder.[107] Yine aynı yazar, ölümünden sonra evinde yapılan araştırmada, besmele ile başlayan ve içinde Hz. Muhammed'e saygı dolu ifadeler bulunan yazılı bir tomarın bulunduğunu, bunu gören halife el-Mehdî'nin pişmanlıktan ağladığını bildiriyor.[108]

Beşşar b. Burd'u çok iyi incelemiş bulunan G. Vajda, kaynaklarda hakkında ileri sürülen bu çelişkili görüşleri eleştirmektedir.[109] Gerçekten de bütün bu mütalaalar bir yana, şiirlerine bakıldığında, son tahlilde dünyevî zevklere bu kadar düşkün bir adamın ileri derecede zühd hayatı öğütleyen Maniheizm'e bağlı olmasını şüpheyle karşılamak gerekir. Ama diğer yandan

---

101 Bkz. *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, II, 623.

102 Bu konuda şuraya bakılmalıdır: Ahmed el-Kırnî, *Beşşar b. Burd, Şi'ruhû ve Ahbaruhû*, Kahire 1925.

103 Bkz. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Kahire 1932, X, 150.

104 Bkz. *Kitabü'l-Egânî*, III, 19-73; IV, 47-53.

105 Msl. bkz. el-Bağdadî, s. 54.

106 Bkz. *Kitabü'l-Egânî*, III, 24.

107 *Age*, III, 22.

108 *Age*, III, 70.

109 Bkz. "Les zindîqs", s. 199-202.

gerçek anlamda bir rasyonalist olarak da değerlendirilebilir. Öldükten sonra dirilmeye, dolayısıyla ahiret hayatına inanmıyor görünmektedir. Hz. Âdem'e secde etmediği için Şeytan'ı haklı görmekte, beş vakit namaza pek iltifat etmemektedir. Fakat diğer yandan, kendisini kör yarattığı için de Allah'a şükürde bulunmaktadır. En azından bu bile onun ateist olmadığını gösterir. Ölümünden sonra evinde bulunan, yukarıda bahsi geçen tomar da bunu teyit etmektedir. Ancak, ateşli bir Şu'ûbiyeci olduğuna hiç şüphe yoktur. Kendisine karşı takınılan katı tavırlarda, şiirlerindeki tekellüfsüz söyleyiş kadar, biraz da insanlara tepeden bakan, onları aptal yerine koyan bir tavrın ve onlardan kaçışın payı olduğu tahmin edilebilir. Öyle anlaşılıyor ki Beşşar b. Burd, hakkında söylenenler ve şiirleri dolayısıyla zendeka ithamına hedef olmuş, bu yüzden de halife el-Mehdî tarafından tevkif ettirilmiş ve kamçılanarak hayatına son verilmiştir.[110]

Beşşar b. Burd gibi zendeka ile itham olunmuş ünlü şairlerden biri de, kendisinin amansız rakibi olup kısaca Hammad el-'Acred diye tanınan Arap asıllı Kûfeli Ebû 'Amr Hammad b. Yahya el-'Acred'dir. Diğer meslektaşları gibi bürokrasinin içinden gelen Hammad'ın, bir ara Musul'da Yahya b. Muhammed'in, daha sonra Bahreyn'de 'Ukbe b. Selem'in kâtipliğinde bulunmuş olduğu görülür.[111] Harun er-Reşid tarafından oğlu el-Emin'in mürebbiliği için görevlendirilmek istenmişse de, zındık olduğuna dair rivayetler yüzünden bundan vazgeçildiği ileri sürülür. Gerçekten Hammad'ın, İbnü'l-Mukaffa' ve adaşları, meslektaşları olan öteki iki Hammad, Hammad er-Râviye[112] ve Hammad ez-Zübürkan ile olan dostluğu, Maniheist olduğu izlenimini vermekteyse de, G. Vajda'ya göre onun gibi dünyevî zevkler peşinde olan bir adam fiilen Maniheist olamaz, olsa olsa bir sempatizan sayılabilir.[113]

Aslına bakılırsa, Hammad el-'Acred'in zendeka ile ithamında bunlardan daha çok, fevkalade başarılı ve etkileyici olduğu düşünülen şiirlerinde sezilen dine karşı serbest tavrı, ibadeti önemsememesi ve belki daha önemlisi,

---

110 Beşşar b. Burd'a dair daha geniş bilgi için bkz. Chokr, s. 283-292; 'Atvân, s. 41-46.

111 Hammad el-'Acred'le ilgili kaynaklar ve hakkında geniş bilgi için msl. bkz. Sadighi, s. 99-100; Vajda, *agm*, s. 203-206; Süleyman Tülücü, "Hammâd Acred", *TDVİA*.

112 Hammad er-Râvîye ve ilgili kaynaklar için bkz. Zülfikar Tüccar, "Hammâd er-Râvîya", *TDVİA*; 'Atvân, s. 38-40.

113 Bkz. *agm*, s. 206.

Kur'an-ı Kerim'in bazı âyetlerini üslup bakımından eleştirmesi rol oynamış olmalıdır.

Öyle görünüyor ki, bir benzerini yazmak suretiyle Kur'an-ı Kerim'in ilahî kaynaklı bir kitap olmadığını ispat ederek eleştirmek, Abbasi döneminin serbest düşünceli edebî muhitlerinde ve özellikle şairler arasında bir hayli ilgi çekiyordu. Yukarıda da işaret olunduğu üzere, İbnü'l-Mukaffa'ın adı etrafında da böyle bir rivayet dolaşmaktadır. Görüldüğü gibi, onun en yakın dostu Hammad'ın da böyle bir işe adı karışıyor. Hattâ aynı çevreden bir kelâmcı olan 'Abdü'l-Kerim b. Ebi'l-'Avcâ ve Yûnus b. Ebî Ferve'nin de Kur'an-ı Kerim'e nazire yazmaya uğraştıkları görülüyor.[114] Nitekim, ünlü filozof İbnü'r-Râvendî'nin dahi böyle bir çaba içine girdiğini nakleden rivayetlerle ileride karşılaşacağız. O devirdeki bütün bu "Kur'an-ı Kerim'e nazire yazma" çabalarının, hiç şüphesiz onun "Allah kelâmı" değil, bizzat Hz. Muhammed'in eseri olduğunu göstermek üzere, serbest düşünceli çevrelerde İslâm'ı eleştirmeye yönelik en kestirme, ama en tehlikeli yol olarak benimsendiğini ortaya koymaktadır.

Kaynaklarımız daha pek çok şairin tıpkı Beşşar b. Burd ve Hammad el-'Acred gibi zendeka ithamıyla tutuklandığını, bunlardan bazılarının affedilip bazılarının hapse veya ölüme mahkûm edildiğini bildiriyorlar. Bu kadar çok insanın kendilerini bekleyen akıbete rağmen inatla tavırlarını sürdürmesi ilginçtir. Bu ise bize, gerçekten Abbasi rejimine karşı özellikle edebî çevrelerde yaygın bir protesto hareketinin olduğunu gösteriyor. Hemen hemen hepsi de İbnü'l-Mukaffa'ın yakın çevresine mensup bulunan Yahya b. Ziyad el-Hârisî, Bermekîler'in yakın dostu Abân b. 'Abdi'l-Humeyd er-Rakkasî (ö. 816), yakın arkadaşı Mutî' b. İyas el-Leysi, Ebu'l-'Atâhiyye,[115] Ebû Nüvas ve

---

114 Sadighi bu faaliyet hakkında toplu bilgi verir (bkz. *Les Mouvements Religieux*, s. 98).

115 Mutî' b. İyas ve Ebu'l-'Atâhiyye'ye dair bkz. 'Atvân, s. 33-37, 108-142. Buraya kadar sayılanlar, Vajda tarafından geniş çapta incelenmiş olup daha fazla bilgi için yukarıda zikredilen makalesine ve bir de G. H. Sadighi'nin eserine başvurmak gerekir. Ayrıca Ebu'l-Ferec el-Isfahânî'nin *Kitabü'l-Egânî*'sinde, Câhiz'in *Kitabü'l-Hayevân*'ında, bunların şiirlerinden bol miktarda örnekler bulmak mümkündür. Bundan başka 10.-11. yüzyılın ünlü Şiî âlimi Seyyid Murtaza'nın (ö. 1045) *Gureru'l-Fevâid* adıyla da bilinmekle beraber daha çok *Kitabü'l-Emâlî* diye meşhur olan eserindeki pasajlarda zendeka ile suçlanan daha birçok şairin adı bulunmaktadır. Bunların dışında ise, Afşar-ı Şirazî'nin *Mütûn-i'Arabî ve Farisî*'sinde yer alan kaynak metinlerde de bunlar hakkında geniş bilgi vardır.

el-Ahtal gibi ünlü şairlerin bu hareketin içinde bulunması, bu bakımdan çok ilginçtir. Bunlara bir de, aşağıda kelâmcılar arasında sözü edilecek olan Salih b. ʻAbdi'l-Kuddûs'ü eklemeliyiz.

Edebî zendekaya dair burada son olarak Ebu'l-ʻAlâ el-Maʻarrî (ö. 1057/1058) üzerinde durmak gerekir. Asıl adı Ahmed b. ʻAbdillah b. Süleyman et-Tenûhî olan Ebu'l-ʻAlâ, 973'te Halep yakınlarındaki Maʻarratu'n-Nuʻman'da doğmuştu, Şâfiî mezhebine mensup bir ulema ailesinden geliyordu.[116] *Târihu Bağdad* (Hatib-i Bağdadî), *Kitabü'l-Muntazam* (İbnü'l-Cevzi), *Muʻcemu'l-Üdebâ* (Yakut el-Hamevî), *Tarihü'l-İslâm* (Zehebî) ve *el-Bidaye* (İbn Kesir) gibi kaynaklara bakılırsa, dört yaşındayken gözleri kör olan Ebu'l-ʻAlâ'nın harika bir hafizaya ve kavrayışa, ince bir zekâya sahip olduğu anlaşılıyor. Pek çok yer dolaşarak ve yalnızca dinlemek suretiyle mükemmel bir tahsil yapma imkânını bulduktan sonra bir süre Bağdat'ta kalmıştır. Daha sonra memleketine giderek bir daha ayrılınamak üzere yerleşen filozof ruhlu şairin, her tabakadan ziyaretçisi olmuş, hayatını burada tamamlamıştır.[117] Aynı kaynaklar, onun kimseye minnet etmeden yaşadığını kaydederler.

---

116 Ebu'l-ʻAlâ çok ilgi çekici bir şahsiyet olması ve üzerinde çok muhtelif görüşler ileri sürülmesi sebebiyle araştırıcıların epeyce dikkatini çekmiş, üzerinde bir hayli çalışılmış olup, hakkında Batı'da ve Arap ülkelerinde yayımlanan eserlerden bazıları şunlardır: G. Salomon, *Un Précurseur d'Omer Khayyam: Le Poete Aveugle*, Paris 1924; Ahmed Teymur, *Abu l-ʻAlâ' al-Maʻarî*, Kahire 1940; Ömer Ferruh, *Hakîmu'l-Maʻarra*, Beyrut 1944; H. Laoust, "La vie et la philosophie d'Abu-l-'Alâ al-Maarrî", *BEO*, X (1943-1944), s. 119-156; Taha Hüseyin, *Maʻa Ebî'l-ʻAlâ fî Sicnih*, Kahire 1956; Salim el-Cündî, *el-Câmiʻ fî Ahbari Abî'l-ʻAlâ al-Maʻarrî ve't-Târîh*, Şam 1962-1964, 2 cilt; M. Saleh, "Abu'l- ʻAlâ al-Maʻarrî, Bibliographie critique", *BEO*, XXI (1969), s. 141-204; P. J. Cacchia, "The dramatic monologues of al-Maʻarrî", *JAL*, I (1970), s. 129-136; Bintu'ş-Şâtıʻ, *Maʻa Ebî'l-ʻAlâ fî Rihleti Hayâtih*, Beyrut 1972.

117 Ebu'l-ʻAlâ'nın hayatı ve eserleri, bütün bu sözü edilen kaynak ve araştırmalara dayanılarak P. Smoor tarafından *EI²*'ye yazılan "al-Maʻarrî" maddesinde incelenmiştir. Kaynaklarla ilgili referanslar da bibliyografya kısmında gösterilmiştir. Ayrıca Ebû ʻAvz'ın *ez-Zendaka ve'z-Zenâdıka*'sında da ona ayrılmış bir bölüm bulunmaktadır (bkz. s. 187-193). Bundan başka, Sahban Halifet'in *TDVİA*'ya yazdığı "Ebu'l-'Alâ el-Maarrî" adlı makalenin bibliyografyasında, feylesof şair hakkında yayımlanmış en yeni araştırmaların da geniş bir listesi bulunmaktadır. Geniş bilgi için buralara bakılmalıdır.

Daha ziyade felsefî ve hikemî tarzdaki şiirleriyle tanınmış Ebu'l-'Alâ'nın, *Lüzûmu mâ lâ Yelzem* (yahut *el-Lüzûmiyyat*), *Saktu'z-Zend*, *Zecru'n-Nâbih*, *el-Füsûl ve'l-Gâyât fi temcidi'llah* gibi pek çok eseri vardır.[118] Bu eserlerindeki açık ve serbest fikirliliği, hakimâne üslubu sebebiyle zamanının uleması tarafından zendeka ile suçlanmış, fakat delillerin yetersizliği sebebiyle olsa gerek, hiçbir cezaî müeyyide ile karşılaşmamıştır. Bu, ulema tarafından ona yöneltilen suçlamaların ikna edici olmadığını gösterir.

Onun gerçek bir zındık olup olmadığı hakkında klasik kaynaklardakiler dahil, bugüne kadar değişik fikirler ileri sürülmüşse de,[119] çoğunluğun bu ithamları paylaşmadığı söylenebilir. Bu konuda iyi bir incelemenin yazarı Sahbân Halifet, meseleye yalnızca dinî açıdan baktıkları için klasik kaynakların hükümlerine itibar edilmemesi gerektiğini, ancak, bazı modern araştırıcıların da bu dar bakış açısından kurtulamadıkları için aynı hataya düştüklerini haklı olarak belirtir.[120] Gerçekten de mesele yakından incelendiği ve özellikle şiirlerine tarafsız bir gözle bakıldığında, bu ithamlarda, Ebu'l-'Alâ'nın gerçekten "zındıkça" fikirler taşımasından çok, hasımlarının kıskançlıklardan kaynaklanan tavırların hâkim olduğu gözlenir.[121] Nitekim kendisini ziyarete gelen çeşitli şahsiyet arasında zamanın bazı İsmailiye mezhebi reislerinin de bulunması, bu ithamlara iyi bir vesile yaratmış görünüyor.[122]

---

118 Şairin eserlerinin belli başlılarının nitelikleri ve muhtevaları hakkında P. Smoor'un yukarıda zikredilen makalesinde doyurucu bilgi vardır. Bu eserlerin hemen hemen çoğu (üstelik birkaç defa) basılmış veya Batı dillerine çevrilmiştir. Bir kısmı da henüz yazma halinde muhtelif kütüphanelerde bulunmakta olup hemen hepsinden birer nüshaya Süleymaniye Kütüphanesi'nin muhtelif bölümlerinde rastlamak mümkündür.

119 Mesela Ebu'l-Ferec 'Abdurrahman ibni'l-Cevzî (ö. 1200), "Her ne kadar öldürülmek korkusuyla gizlemeye çalışmışsa da, Ebu'l-'Alâ'nın ilhadı şiirlerinde zahirdir" der (bkz. *Telbîsü İblîs*, nşr. M. Emîn el-Hancî- M. Münîr ed-Dımaşkî, Kahire 1340, s. 118-119).

120 Bkz. S. Halifet, "Ebu'l-'Alâ el-Maarrî", *TDVİA*.

121 Ebu'l-'Alâ'ya yöneltilen ithamları iyi incelemiş bulunan Ebû 'Avz, bunların tamamiyle haset ve kıskançlıktan kaynaklandıkları sonucuna ulaşmaktadır (bkz. *ez-Zendeka ve'z-Zenâdıka*, s. 188-190).

122 Bkz. Smoor, "al-Ma'arrî", *EI²*. Taha Hüseyin Ebu'l-'Alâ'nın kesinlikle İsmailiye mezhebinden olamayacağını söylediği gibi (bkz. *Ma'a Ebi'l-'Alâ fi Sicnih*, s. 187), onun şiirlerini yayımlayan el-Cündî de, böyle bir ithamın iftiradan başka bir şey olmadığını belirtir (bkz. *el-Câmi' li-Ahbâri Ebi'l- 'Alâ*, s. 231, 327).

3. *Kelâmî (Teolojik) ve Fıkhî (Hukukî) Zendeka*

İslâm dünyasında zendeka hareketlerinin bir yandan belirtilen istikamette gelişme gösterirken, öte yandan *ilhad* boyutuna ulaşması ve aşağıda görüleceği gibi, felsefî zendekada klasik hüviyetini kazanması, özellikle kelâmî zendeka hareketi içinde gelişen fikirlerle başlamıştır denebilir. Kelâmî zendeka 8. yüzyılın sonlarında, esasen bir şair de olan Salih b. ʻAbdi'l-Kuddûs ve özellikle ʻAbdü'l-Kerim b. Ebî'l-ʻAvcâ ile ortaya çıkar.

İbnü'n-Nedîm, Salih'i kelâma dair eserleri olan zındık mütekellimlerden sayar.[123] I. Goldziher, Salih'e, ilhadın öncülerinden olduğu düşüncesiyle olsa gerek, özel bir önem atfetmiş, onu çok iyi incelemiştir.[124] Salih hakkında bilgi veren kaynakların en önde gelenlerinden sayabileceğimiz ʻAbdullah b. el-Mu'tezz'in (ö. 908) *Tabakâtu'ş-Şu'arâ*'sı, kendisinin karakteri hakkında ilginç bilgiler verir. Burada, inançları gayet açık ve herkesçe malum olduğu halde, namaz kılmayı kesinlikle ihmal etmediği, niçin inanmadığı halde böyle hareket ettiği sorulduğu zaman, kendisini emniyete almak ve insanların hışmını üzerine çekmemek istediğini söylemiştir.[125] Şiirlerindeki açık ifadeler ve muhtemelen İbnü'n-Nedîm'in sözünü ettiği kitabı sebebiyle halife el-Mehdî ve Harun er-Reşid zamanında tutuklanmıştır. Fakat cerbezeli konuşması, ikna kabiliyeti, bilgisinin derinliği ve yarattığı sempati sayesinde ikisinden de yakasını kurtarmış ve tevbe ederek fikirlerinden vazgeçtiğini söylemek suretiyle ölümden dönmeyi başarmıştır.[126]

Beşşar b. Burd, Salih b. ʻAbdi'l-Kuddûs gibi ileri gelen kişilerden oluşan Basra'daki entelektüel çevrenin Vâsıl b. ʻAtâ gibi önde gelen Mûtezile kelâmcıları kesiminden biri de, kaynakların söz birliğiyle zındık olduğunda ittifak ettikleri, önemli bir aileden gelen ʻAbdü'l-Kerim b. Ebî'l-ʻAvcâ'ydı.[127]

---

123 Bkz. *el-Fihrist*, s. 487.

124 Goldziher'in bu incelemesi yukarıda 23 no'lu notta zikredilmişti. Ünlü şarkiyatçı, Salih b. Abdi'l-Kuddûs hakkındaki bu mükemmel monografisinde önemli bilgi ve yorumlar ortaya koyar.

125 ʻAbdullah b. El-Muʻtezz, *Kitabu Tabakati'ş-Şuʻarâ fî Medhi'l-Hulefa ve'l-Vüzera*, nşr. Abbas İkbal, Londra 1939, s. 36. Burada onun şiirlerinden bazı ilginç pasajlar da yer alır; ayrıca bkz. Seyyid Murtazâ, *el-Emâlî*, I, 102-103; Ebu'l-ʻAlâ el-Maʻarrî, *Risâletu'l-Gufran*, nşr. Bintü'ş-Şâtı', Kahire 1950, s. 372-373.

126 Bkz. *age aynı yerlerde*. Şiirlerinden bazı örnekler için ayrıca bkz. Ebu'l-Ferec İsfahanî, XIII, 13-14 ve Chokr, s. 222-231; ʻAtvân, s. 47-55.

127 Bu zatın biyografisi için bkz. et-Taberî, III, 375 vd; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 3 vd; Seyyid Murtazâ, *el-Emâlî*, I, 188.

Gençleri sapıklığa teşvik edip kendi mezhebine çektiği gerekçesiyle Basra'dan kovulan 'Abdü'l-Kerim, Kûfe'ye gitmiş, fakat vali Ebû Ca'fer Muhammed b. Süleyman tarafından tutuklanarak hapse atılmıştı. Ailesi Halife el-Mansûr'a şefaatçi gönderip affını sağlamışsa da, vali elini çabuk tutmuş ve halifenin af emri kendisine ulaşmadan mahkûmun boynunu vurdurmuştu (772).[128]

Öyle görünüyor ki, 'Abdü'l-Kerim mesleğinin başlangıcında İmam Ca'fer es-Sadık ve Hasan el-Basrî'nin öğrencisi olınuş, onlarla sık sık ulûhiyyet kavramı üzerinde tartışma fırsatı bulınuş ve hep aksi fikirleri savunmuştur.[129] 'Abdü'l-Kahir el-Bağdadî ve el-İsferâyinî gibi müellifler, onun inançları hakkında açık bilgiler verirler. Bu müellifler, 'Abdü'l-Kerim'in zındıklığını, 1) Müslüman görünmesine rağmen gizlice Mani dinine mensubiyetini sürdürmesi; 2) tenâsühe inanması; 3) imamet konusunda Râfizîler'in iddialarını benimsemesi; 4) Kaderiyye (Mûtezile) mezhebine mensup olınası şeklinde başlıca dört gerekçeye dayandırırlar.[130] Ayrıca el-Beyrûni ve el-Bağdadî gibi inanılır ve güvenilir kaynaklara bakılırsa, yakalandıktan sonraki sorgulaması sırasında öldürüleceğini anlayan 'Abdü'l-Kerim, o zamana kadar bütün yaptıklarını açık açık anlatmış, bu arada o güne kadar tam dört bin civarında hadis uydurduğunu, bunlarla Müslümanlara haram olan şeyleri helâl, helâl olan şeyleri haram gibi kabul ettirmeye muvaffak olduğunu da iftiharla itiraf etmişti.[131]

Erken Abbasi döneminin zendeka hareketlerinin gerçek anlamda *ilhad*, yani ulûhiyet kavramını açıktan açığa reddediş şekline dönüşümünü çok açık bir biçimde simgeleyen ve kendinden sonraki ilhad hareketlerinin öncüsü sayılabilecek olan bir başka kelâmcı, hattâ bir anlamda da feylesof, Ebû 'İsa Muhammed b. Harun el-Varrâk'tır (ö. 861). Ebû 'İsa, aynı zamanda, kendi gibi zendeka ve ilhad suçlamasına muhatap olınuş bulunan bir başka ünlü feylesofun, İbnü'r-Râvendî'nin (ö. 903) de hocasıdır.[132] Rivayetlere bakılırsa, Mûtezile mezhebine mensup olduğu halde, ateizmi savunan fikirleri

---

128 Bkz. Sadighi, s. 101; Chokr, s. 133-138.

129 Bkz. Sadighi, s. 100-101; Vajda, s. 194-195.

130 Bkz. el-Bağdadî, s. 273-274; el-İsferâyinî, s. 137. G. H. Sadighi ve G. Vajda da Abdü'l-Kerîm'in gizli Maniheist olduğunu kabul etmektedirler (bkz. Sadighi, s. 100; Vajda, s. 196).

131 Bkz. el-Beyrûnî, *el-Asâru'l-Bâkıye*, s. 68.

132 Haklında geniş bilgi için bkz. C. Colpe, "Anpassung des Manichaismus an den İslâm (Abû 'İsâ al-Warrâq)", *ZDMG*, 109 (1959), s. 82-91.

ve Maniheizm'e beslediği sempati sebebiyle mezhepten ihraç edilmiştir.[133] Ancak bu sonuncu ithamın gerçeği ne ölçüde yansıttığı şüphelidir. Ayrıca imamet konusunda Şiîler'in tezine de yakınlık duyduğu için bir ara Şiîlik ile suçlanmıştır.[134] H. Laoust, yaşadığı devirde ilahî vahyin amansız düşmanı sayılmasına bakarak onu aynı zamanda serbest düşünceli bir ateist sıfatıyla İslâm felsefesinin öncülerinden kabul eder.[135]

8. ve 9. yüzyıllarda ortaçağ İslâm dünyasının Abbasi İmparatorluğu'nun hâkim olduğu doğu kesiminde bu olaylar cereyan ederken, batı kesiminde neler oluyordu? Zendeka hareketlerine burada da rastlanıyor muydu? Bu alanla ilgili araştırmalar, 9. yüzyıldan itibaren Endülüs topraklarında da bazı zendeka olaylarının vuku bulduğunu gösteriyor.[136] Mesela M. İsabel Fierro Bello'nun bir makalesi, 9. yüzyılda Endülüs Emevi hükümdarı II. Abdurrahman zamanında (822-852) başlayan bu hareketlerin, 11. yüzyılın sonlarına, II. Hakem devrine (961-976) kadar belirli aralıklarla sürdüğünü, ancak bu hareketlerin Abbasi topraklarındakinden farklı alanlarda ve şekillerde geliştiğini gösteriyor.

İlk zendeka olayı II. Abdurrahman zamanına, 844-848 yıllarına rastlamaktadır. Suçlayanlar üç Mâlikî fakihi, suçlanan ise Abdu'l-'Alâ b. Vehb adında yine bir Mâlikî fakihidir. Bu zat ölüm cezasıyla yargılanmak istenmişse de, hükümdar tarafından sadece faaliyetten alıkonulmakla cezalandırılmış, fakat hükümdarın ölümünden sonra, yeni hükümdar I. Muhammed görevini ona iade etmiştir.[137] 864-876 yılları arasındaki ikinci olayın kahramanı ise Baki

---

133 Bkz. Vajda, s. 196-197.

134 S. M. Stern, "Abû 'İsa al-Warrâk", *EI*². Ebû 'İsa'nın dinlere ve inançlara olan merakının kendisini bu konuda bilgi toplamaya yöneltmiş olduğu, bunları bazı kitaplarda topladığından söz edilir, ki *el-Garîbu'l-Meşrıkî* ve *en-Nevh 'ale'l-Behâim*'in bunlardan ikisi olduğu belirtiliyor. Ayrıca Ortodoksluk, Yakubîlik ve Nesturîlik gibi bazı Hıristiyan mezheplerine dair bir polemik kitabı ile *Kitabü'l-Mecâlis* adındaki bir eserinin ve esas olarak içinde Mazdekizm, Zerdüştîlikve Maniheizm'e dair epeyce bilgi bulunan *Kitabü'l-Makalât* adlı başka bir kitabının bulunduğu kesin olarak biliniyor. Nüshaları bize kadar ulaşmayan bu önemli eserler, sonraki bazı müelliflerin eserlerinde parçalar halinde bugüne kadar gelebilmiştir; Eş'arî ve eş-Şehristanî başta olmak üzere, el-Bağdadî'yi ve el-Beyrûnî'yi Ebû 'İsa'nın eserlerinden parçalar nakleden müellifler arasında sayabiliriz (bkz. Sadighi, s. 108-109; Vajda, s. 196 dipnot 7; Stern, *agm*, *EI*²).

135 Bkz. *Les Schismes*, s. 156-157.

136 Fierro Bello, "Accusations of zandaqa in al-Andalus", s. 251-258.

137 Bkz. *agm*, s. 253.

b. Mehled adındaki bir fakih ve muhaddis olup bid'atçılıkla suçlanmıştır. Bu zat, fakihler arasındaki *ashab-ı re'y-ashab-ı hadis* kavgasında rey yönünü kuvvetle öne çıkararak Mâlikî fıkhıyla ters düştüğü için zendeka ithamıyla, üstelik ölüm talebiyle yargılanmak istenmiş, zor kurtulmuştur.[138]

895'te Emir Abdullah'ın oğlu Mutarrif'e yöneltilen suçlamanın ise daha ziyade siyasi bir kombinezon olduğu anlaşılıyor. Mutarrif bu kombinezonun kurbanı olmuş ve ölümden kurtulamamıştır. 931'deki bir başka zendeka olayı, İbn Meserre adındaki âlimin Mu'tezîlilik'le suçlanmasıdır. Bundan otuz yıl kadar sonra, 961'de, Muhammed b. Yebkâ adlı bir başka fakih, İbn Meserre'nin doktrinini yaymak suçundan yine zendeka ithamına maruz kalmıştır. 1064'te ise o zamana kadarkilerden tamamen ayrı nitelikte bir zendeka olayıyla karşılaşıyoruz. II. Hakem zamanında, görünüşe göre Ebu'l-Hayr adında bir Fâtımî dâisi, Endülüs'e Şiîliği sokup yaymakla suçlanmış ve yargılanarak idam edilmiştir.[139] Ebu'l-Hayr'ın elimizde bulunan mahkeme zabıtları, kendisi aleyhinde şahitlik eden bir düzineden fazla şahsın ifadelerini ihtiva eder ve pek çok bakımdan ilginçtir. Doğruluk dereceleri tartışılabilecek olan bu ifadelerde, onun yalnız Şiîliği yaymakla değil, İslâm'ın bütün emir ve yasaklarını hiçe saymakla, kısacası *zendeka ve ilhad* ile suçlandığı görülür.[140]

Endülüs'teki zendeka olaylarına dair zikredilen şu birkaç örnek bile bize, her şeyden önce bunların Emevi ve Abbasi imparatorluklarındaki Şu'ûbiyye hareketi gibi siyasi-sosyal bir harekete bağlı, eski İran dinlerine referans veren birer akım olmadıklarını gösteriyor. Bir kere zendeka ile suçlananların hemen hepsi de ulema çevrelerine, özellikle de fukaha kesimine mensuptur ve gizli din taşımaları söz konusu değildir. Üstelik Endülüs Emevileri'nin resmen benimsedikleri Mâlikî fıkhının dışındaki bazı fıkıh yorumlarını tercihleri yüzünden böyle bir ithamla karşı karşıya kalmaları, buradaki mezhep taassubunun boyutlarını göstermek bakımından düşündürücüdür. Bu sebeple Endülüs topraklarındaki zendeka olaylarını, Abbasiler'deki zendeka

138 Bkz. *agm*, s. 254.

139 Bütün bu son zikredilen olaylar ve ilgili referanslar için bkz. *agm*, s. 254-256.

140 Bkz. Ferehat ed-Deşrâvî, "Mes'eletu'z-Zindîk Ebî'l-Hayr le'anehullah", *Havliyyatu'l-Câmiati't-Tûnisiyye*, I (1964), s. 61-78. Makale, *el-A'lâm bi-Nevâzili'l-Ahkâm* isimli yazma bir eserden nakden mahkeme zabıtlarının tamamını vermektedir. Türünün nadir örneklerinden olup 16. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki benzer iki mahkeme zaptıyla karşılaştırılmak bakımından bu zabıt metni çok dikkate değerdir (bkz. ek: II).

hareketleriyle aynı türden mütalaa etmek doğru görünmüyor. Yine de itham edilenler zendeka suçuyla yargılanmış ve ölüme mahkûm edilmişlerdir. Yani sonuç aynıdır.

4. *Felsefî Zendeka yahut İlhad Hareketleri*

Aslında bir kelâmcı olmakla beraber, bir anlamda feylesof da sayılabilecek olan Ebû 'İsa el-Varrâk'la beraber başlayan İslâm düşüncesindeki felsefî zendeka, daha doğru bir terimle ilhad hareketlerinin asıl temsilcileri, yukarıda bahsi geçen el-Varrâk'ın öğrencisi İbnü'r-Râvendî, Ebubekir Zekeriyyâ er-Râzî ve Ebû Hayyân et-Tevhidî'dir. Bu üçü konumuz açısından özel bir önem taşır; zira etkileri gerek 10. yüzyıldan sonra genelde İslâm dünyasında, gerekse Osmanlı dönemindeki zendeka ve ilhad hareketlerinde görülür. Etkileri öyle güçlü olmuştur ki, Ebu'l-Ferec 'Abdurrahman İbnü'l-Cevzi (ö. 1200) bu üçünü "İslâm tarihinin en korkunç zındıkları" olarak nitelendirir.[141]

10. yüzyılın ikinci çeyreği ile 11. yüzyılın ilk çeyreği içinde yaşamış olup epeyce uzun bir ömür süren Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin (ö. 1023) hayatı hakkında fazla bilgi mevcut değildir.[142] Zamanına göre iyi bir tahsil gördüğü, Arap dilini kullanmada büyük maharet gösterdiği, bu sebeple Rey ve Bağdat gibi büyük siyaset ve kültür merkezlerinde yüksek bürokrat olarak görevde bulunduğu biliniyor. Esasında bir felsefeci olarak önemli sayılması gereken Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin, aynı zamanda tasavvufa da intisap ettiği, hattâ daima derviş kıyafetiyle dolaştığı malum olmakla beraber, bu alanda önemli bir isim sayılamaz. Bazıları bize kadar ulaşan mühim eserleri mevcuttur.[143] Yukarıda belirtildiği gibi, İbnü'l-Cevzi'nin Ebû Hayyân et-Tevhîdî'yi en tehlikeli üç zındıktan biri olarak göstermesine, bu kanaatinin ez-Zehebî ve es-Süyûti gibi önemli âlimler tarafından da paylaşılmasına

141 Bkz. *Telbîsü İblîs*, s. 118-119 vd.

142 *el-Muntazam* (İbnü'l-Cevzî), *Mu'cemü'l-Üdebâ* (Yâkut el-Hamevî), *Mîzânü'l-İ'tidal* (ez-Zehebî) *Tabakât* (es-Sübkî) gibi kaynaklarda hakkındaki bilgiler fazla değildir. Ebû Hayyan et-Tevhîdî'nin biyografisine dair derli toplu bilgi ve ilgili kaynaklar için msl. bkz. Ali Rıza Zekâvetî Karagözlü, *Ebû Hayyân-ı Tevhîdî*, Tahran 1374 hş.; M. Stern, "Abû Hayyân al-Tawhîdî", *EI*²; Mahmut Kaya, "Ebû Hayyân et-Tevhîdî", *TDVİA*.

143 Ebû Hayyan'ın eserleri konusunda bkz. Stern ve Kaya, gösterilen yerlerde.

rağmen,[144] Tâceddin es-Sübki onun eserlerinde bu konuda herhangi bir ize rastlamadığını ileri sürerek aksini savunur.[145]

Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Yahya er-Râvendî'ye gelince, İslâm düşünce tarihinin bu çok ilginç şahsiyeti, 10. yüzyılın ilk çeyreği civarında (820 veya 830) Merverruz'da doğmuş olup Fars (veya hasımlarına göre Yahudi) kökenli bir aileden gelmektedir. Gençliğinin önemli bir kısmını Bağdat'ta geçirmiş, Mûtezile mezhebine girmiş, fakat "fazla akılcı" ve materyalist fikirlerinden dolayı zendeka ile suçlanarak tardedilmiştir. Mezhep mensupları işi hükümete kadar duyurunca, muhtemelen eziyete maruz kalacağını anlayan İbnü'r-Râvendî, Bağdat'tan kaçmak zorunda kalmış, büyük bir ihtimalle Kûfe'de 910 civarında ölmüştür.[146]

İbnü'r-Râvendî'nin fikir ve inanç hayatının Mûtezilîlik'ten Şiîliğe, Şiîlik'ten ateizme (ilhad) aşama aşama uzanan değişim çizgisini, asıl metinleri bugün elimizde bulunmayan, ama çağdaş muarızlarının kitaplarına reddedilmek maksadıyla aktarılmış parçalar halinde bize gelen eserlerinden, adı geçen şarkiyatçıların çalışmaları sayesinde rahatlıkla takip edebiliyoruz.[147]

---

144 ez-Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidal*, Kahire 1325, III, 355; es- Süyûtî, *Buğyetü'l-Vu'ât*, Kahire 1326, s. 348-349.

145 Bkz. *Tabakâtu'ş-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ*, nşr. Muhammed et-Tenâhî, Kahire 1388, V, 288. Ayrıca bu konuda bkz. Hanifi Özcan, "Ebû Hayyân et-Tevhîdî bir ateist midir?", *DÜİFD*, VI (1989), s. 48-53. Mahmut Kaya da Ebû Hayyân'ın eserlerinde ileri sürdüğü fikirlerden, samimi bir dindar olduğunun anlaşıldığını belirtmektedir (bkz. "Ebû Hayyân et-Tevhîdî", *TDVİA*).

146 İbnü'r-Râvendî hakkındaki bilgilerimizi geniş çapta P. Kraus ve H. S. Nyberg'e borçluyuz. Onların gerek metin neşirleri gerekse araştırma ve incelemeleri, bu ilginç ateist feylesofun kişilik ve fikirlerini epeyce gün ışığına çıkarmış bulunuyor. bkz. Nyberg, "Amr Ibn Ubaid et Ibn al-Râwandî: Deux reprouvés", *Classicisme et Declin Culturel dans l'Histoire de l'İslâm* (Actes du Symposium International d'Histoire de la Civilisation Musulmane, Bordeaux 25-29 Juin 1956), Paris 1957, s. 125-136; 2, Abdulemîr A'sem, *İbnü'r-Râvendî fi'l-Merâci'i'l-'Arabîyyeti'l-Hadîse*, Beyrut 1399-1979; P. Kraus-G. Vajda, "Ibn al-Râwandî", *EI*². Ayrıca bkz. İlhan Kutluer, "İslâm heresiografi tarihinden: İbnü'r-Râvendî'nin bir mülhid ve dehrî olarak portresi", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 9, Kış 1995, s. 141-153.

147 Msl. bkz. *Kitabu Fadîhati'l-Mu'tezile*'si, kısmen Muhammed b. 'Osman el-Hayyat el-Mu'tezilî'nin *Kitabü'l-İntisâr ve'r-Reddi 'alâ İbni'r-Râvendî el-Mulhid* isimli eseriyle (nşr H. S. Nyberg, Kahire 1344/ 1925. Burada Arapça metinle beraber Fransızca çevirisi de vardır), Câhiz'in *Fazîletu'l-Mu'tezile*'si ve el-Bağdadî'nin *el-Fark beyne'l-Fırak*'ında; *Kitabü'z-Zümürrüd*'ü, el-Müeyyed fi'd-Dîn'in *el-Mecâlis*'inde (P. Kraus, "Beitrage zur İslâmischen Ketzergeschichte", *RSO*, XIV,

Hocası Ebû 'İsa el-Varrâk'ın geniş ölçüde etkisi altında kaldığı genellikle kabul ediliyor.[148]

Mûtezile mezhebinden ihraç edilmesini asla hazmedemeyen İbnü'r-Râvendî'nin, bu mezhebe karşı amansız bir mücadele açtığı görülüyor. *Fadîhatu'l-Mu'tezile* adlı kitabı, bu mücadelesinin bir sonucu olmalıdır. Feylesof bu eserini Câhiz'in *Fazîletü'l-Mu'tezile*'sine karşı kaleme almıştır. Burada pek de dürüst olmayan bir üslupla Mûtezile'nin ulûhiyet (Tanrı fikri), Nübüvvet ve Risâlet (peygamberlik) anlayışına saldırır; bazı Mûtezile reislerini şiddetle eleştirir. Nitekim onun bu saldırıları hem samimi birer Müslüman olan el-Hayyat ve Ebû Ali el-Cübbâî gibi ileri gelen Mûtezile, hem de en-Nevbahtî ve el-Eş'arî gibi Şiî ve Sünnî kelâmcılar tarafından aynı şiddette karşılık görmüştür. El-Eş'arî onu *el-lâ'în* (lânetli, mel'un) sıfatıyla anar.[149]

İbnü'r-Râvendî'nin asıl fikirleri, *Kitabü'z-Zümürrüd*'de ortaya çıkar.[150] Burada feylesof, Brahma rahiplerinin ağzından İslâm'ın Allah fikrini, peygamberlik kavramını ve bütün peygamberleri şiddetle eleştirir. Buna rağmen o bir "yaratıcı" inancını reddetmez; dolayısıyla bir deisttir; ama vahyi de kabul etmez. Ona göre akıl vahiyden her zaman üstündür. Peygamberlerin mucizeleri basit sihirbazlıklardan başka bir şey değildir. İbadetler tamamiyle lüzumsuz ve faydasızdır.

Bunlardan başka İbnü'r-Râvendî'nin muarızlarını ve hasımlarını asıl sinirlendiren, "Kur'an-ı Kerim'in vahiy ürünü olmadığı, taklit edilemezliğinin ve fesâhatinin bir efsaneden ibaret bulunuşu bir yana, gerçekte hiç de iyi yazılmadığı ve baştan sona çelişkilerle dolu olduğu" şeklindeki iddialarıydı. O, Kur'an-ı Kerim'den daha güzel bir kitabın mükemmelen yazılabileceğini söylüyordu. İşte bütün bunlar onun bir zındık, bir mülhid, hattâ bir kâfir olarak görülmesine yeterli sebepleri teşkil etmiş olmalıdır.[151]

1934 s. 93-129; 335-379). Bu eser 'Abdurrahman el-Bedevî tarafından *Min Târîhi'l-İlhâd fî'l-İslâm* (1. baskı, Kahire 1945, 2. baskı, Beyrut 1980) adıyla Arapçaya çevrilmiştir. Bunlardan başka *Kitabü'd-Dâmiğ* isimli eseri de yine İbnü'l-Cevzî'nin birkaç kitabı içinde bulunmaktadır.

148 Msl. bkz. Kraus-Vajda, "Ibn al-Râvandî", *EI*²; Gabrieli, "La zandaqa", s. 34; Laoust, *Les Schismes*, s. 157.

149 Bkz. Ebu'l-Hasan 'Ali b. İsma'il el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, nşr. Helmuth Ritter, Wiesbaden 1980, 3. baskı, s. 572.

150 Bkz. yukarıda 133 no'lu dipnotta zikredilen P. Kraus'un yayınladığı metin.

151 Bkz. Nyberg, "Amr Ibn Ubaid et Ibn al-Râwandî", s. 132.

O zamana kadar zendeka ile itham edilenlere yönelik suçlamaların hiçbirinde (Kur'an-ı Kerim'in üslubunun taklit edilebileceği iddiasının dışında) bu kadar ileri götürüldüğü fikirlere rastlanmadığı için, genellikle uzmanlar, İbnü'r-Râvendî'nin İslâm ilhad (ateizm) tarihinde bir dönüm noktası teşkil ettiğini söylemekte fikir birliği içindedirler.[152] Buna karşılık İ. Kutluer, hasımlarının, İbnü'r-Râvendî'nin fikirlerini cerhetmek üzere eserlerinden kitaplarına aktardıkları parçalardan yola çıkılarak inşa edilen metinlere dayanan görüşlerin yanlış olduğunu söylüyor. Son tahlilde Kutluer, vaktiyle bu metinleri nakledenlerin, İslâmî inançlara getirilen ve İbnü'r-Râvendî tarafından yalnızca nakledilen eleştirilerle ilgili kısımları seçip eserlerine aldıklarını, İbnü'r-Râvendî'nin bunlara verdiği cevapları ise almadıklarını belirterek aslında filozofun bir *mülhid* ve *dehrî* olmadığı kanaatini ileri sürer.[153]

İbnü'r-Râvendî'den sonra, F. Gabrieli'nin tabiriyle "ilhad çizgisinin en az onun kadar radikal temsilcilerinden bir başka büyük zındık yahut mülhid"ile,[154] Ebubekir Muhammed b. Zekeriyya er-Râzî ile karşılaşıyoruz. İbnü'n-Nedîm, İslâm düşünce tarihinin bu son derece dikkate değer simasından bahsederken "zamanının bir tanesi ve asrının yegânesi" ifadesini kullandığı gibi, özellikle tıp başta olmak üzere, eskilerin bütün ilimlerini büyük bir beceri ile kendinde topladığını vurgular,[155] ayrıca kitap ve risale halindeki eserlerinin uzunca bir listesini de verir.[156] Tanınmış araştırıcı A. Bedevî, er-Râzî'nin hayatını ve fikirlerini çok iyi incelemiştir.[157]

865'te İslâm tarihinde kendi gibi meşhur daha birçok âlim ve düşünür yetiştiren, Rey şehrinde doğan er-Râzî'nin temiz ve dürüst bir hayat sürdüğü, fakir fukara ile yakından ilgilendiği, hayatını öğrencilerine vakfettiği ve sürekli okumak yüzünden ömrünün sonlarına doğru gözlerinin görmez olduğu nakledilir.[158] İslâm düşünce tarihinin belki de bu en ilginç simasının

---

152 İbnü'r-Râvendî'nin ilhadındaki temel faktörün, düşünce sistemindeki natüralist karakterden kaynaklandığı konusunda açıklayıcı tahliller için bkz. Majid Fakhry, *Histoire de la Philosophie İslâmique*, Fr. çev. Marwan Nasr, Paris 1989, s. 117-120.

153 Bkz. Kutluer, *agm*, s. 143-146.

154 Bkz. Gabrieli, "La zendeqa" s. 35.

155 Bkz. *el-Fihrist*, s. 429. Geniş bilgi için buraya bakınız.

156 *Age*, s. 430-434.

157 Er-Râzî'nin hayatı, eğitim süreci, hocaları ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. A. Bedevî, "Muhammed İbn Zekeriyya el-Râzî", *İslâm Düşünce Tarihi*, ed. M. M. Şerif, Türkçe çev. Mustafa Armağan, İstanbul 1990, II, 49-65.

158 İbnü'n-Nedîm, s. 430.

eserleri, tıpkı İbnü'r-Râvendî'ninki gibi bize ancak başkalarının kitaplarında çeşitli vesilelerle yapılan uzun alıntılar şeklinde ulaşmış olduğundan, düşünce ve inançlarını da ancak bu çerçevede bilebiliyoruz.[159] Bunlardan anlaşıldığına göre, er-Râzî kâinatın bir yaratıcısı olduğunu kabul etmekte, Allah'a inanmaktadır. O halde, tıpkı İbnü'r-Râvendî gibi o da gerçekte bir deisttir. Ancak bu, İslâm'ın telkin ettiği biçimde bir Allah inancı değildir. Onun inandığı ikinci gerçek ise akıldır. Er-Râzî aklı her şeyin üstünde tutuyor. Ona göre akıl varken ne peygamberlerin, ne de onların "Allah'tan aldıklarını iddia ettikleri" vahyin ürünü olan kutsal kitapların gereği vardır. Zaten peygamberler ve kutsal kitaplar çelişki içindedirler.[160] Nitekim er-Râzî bütün kutsal kitapları eleştirir ve kendinden öncekiler gibi, Kur'an-ı Kerim'in icazını kabul etmeyerek daha iyi bir kitap yazmanın mümkün olduğunu, tıp, geometri, astronomi ve felsefe kitaplarının Kur'an'dan daha faydalı olduklarını iddia eder.

Görüldüğü gibi, her ne kadar İslâm hereziografi (*milel ve nihal*) kaynaklarında zındık olarak tavsif edilse de er-Râzî'nin, tıpkı İbnü'r-Râvendî gibi, Emeviler'in son ve Abbasiler'in ilk yüzyıllarındaki Zerdüştîlik, Mazdeizm veya Maniheizm kökenli düalist inanç sistemleriyle ilgisi bulunmadığı anlaşılıyor.[161] Bir mülhid olarak tavsif edilmesine rağmen, gerçek anlamda

---

159 İbnü'r-Râvendî'nin eserlerinden bazılarını metin inşâsı usulüyle yayınlayan P. Kraus, er-Râzî'nin *Nakdü'l-Edyân* (Dinlerin Eleştirisi) ve *Mehârikü'l-Enbiyâ* (Peygamberlerin Mûcizeleri) isimli iki mühim eserini, aynı usulle, İsmailiye mezhebine mensup Ebû Hâtim er-Râzî adındaki bir hemşehrisinin *Kitabü A'lâmi'n-Nübüvve* isimli eserinden çıkararak yayımlamıştır (bkz. "Raziana II", *Orientalia*, V (1936), s. 35-56, 358-378; *Rasâ'il Falsafiyya li-Muhamed b. Zakariyyâ ar-Râzî*, Kahire 1939).

160 Bütün bu fikirlerin tafsilatı için yukarıdaki notta gösterilen yerlere ve ayrıca A. Bedevî'nin zikredilen makalesine bakılmalıdır; ayrıca bkz. Gabrieli, "La zandaqa", s. 35-37. Gabrieli, er-Râzî ile İslâm dünyasında zendeka tarihinin ana çizgilerinin sona erdiğini düşünmektedir. Gerçekten daha sonraki tarihlerde de mesela Şeyh Bedreddîn gibi, zaman zaman benzeri düşünceleri ileri süren birtakım şahsiyetlere rastlanmakla beraber, bunların hiçbiri İbnü'r-Râvendî ve er-Râzî gibi orijinal değildir. Bunların ruh ve madde hakkındaki görüşleri de nazarı dikkate alındığı zaman, Şeyh Bedreddîn ile aralarındaki büyük benzerlik, daha doğrusu bu sonuncusunun onlardan çok geniş ölçüde etkilendiği açıkça ortaya çıkar (*krş.* bu kitabın Üçüncü Bölüm'ünün IV. başlığı: *Şeyh Bedreddîn'in Düşünce Yapısı ve Fikirleri*).

161 Er-Râzî'nin felsefî sistemi hakkında iyi bir analiz için bkz. Henry Corbin, *Histoire de la Philosophie Islâmique*, Paris 1964, s. 194-201; Majid Fakhry, *age*, s. 120-128.

ve kelimenin tam manasıyla bir ateist olmadığı da görülüyor. Buna rağmen onu bir zındıktan çok, vahyi, peygamberleri ve kutsal kitapları, kısaca dinleri reddetmesi sebebiyle belki dinsiz olarak vasıflandırmak daha doğru bir yaklaşım olsa gerektir.

5. *Tasavvufî Zendeka*

İslâm'ın mistik ve derûni yorumu ve bunu pratiğe geçiren hayat tarzı diye kısaca niteleyebileceğimiz tasavvuf dediğimiz, vâkıa, hiç şüphe yok ki İslâm medeniyetinin ortaya koyduğu en parlak ürünlerinden biridir. Aynı zamanda bu medeniyetin toplumsal ve kültürel cephesinin, özel olarak ise İslâm tefekkür tarihinin en ilgi çekici yanlarından birini teşkil eder. Tasavvufun ne olduğu konusunda ilmî ve tarihî yönden yapılan açıklamalarla, bizzat tasavvuf ehlinin, yani kendilerine *sûfî* veya *mutasavvıf* denilen Müslüman mistiklerin açıklamaları farklıdır. *Mutasavvıf* ve *sûfi* terimleri çoğu zaman birbirinin yerine kullanılmakla beraber, dikkatle bakıldığında aralarında ince bir farkın olduğu görülür. *Mutasavvıf*, İşrâkîlik veya Vahdet-i Vücûd, yahut Vahdet-i Şühud gibi, herhangi bir tasavvuf nazariyesi ve meşrebi ortaya koyan veya bu alanda eser yazan tasavvufçuları, *sûfi* ise sadece bir hayat tarzı olarak tasavvufu yaşayanları ifade eder. Tasavvufun ne olduğunu doğru ve iyi anlayabilmek için, bilimsel ve tarihsel bakışın yanında, bizzat mutasavvıfların ve sûfilerin tasavvufu nasıl anladıklarına da bakmak gerekir.

Onların, tasavvuf anlayışları kendi kaynaklarında çok çeşitli biçimlerde tarif edilmiş ve yorumlanmıştır. Bu tarif ve yorumlara bakıldığında, her bir sûfinin, kendi hayatında en çok üzerinde durduğu ve bir hayat tarzı olarak benimsediği halini öne çıkardığı görülür. Ama hepsinin ortak noktası, tasavvufun, hayatta insana Tanrı'yı unutturmaktan başka bir şeye yaramayan dünyevî zevklerden, gailelerden, arzu ve hırslardan, tutkulardan, ahlaki zaaflardan, beşeri ihtiyaçlardan uzaklaşıp (*terk-i mâsivâ*) O'na daha çok yaklaştıracak, O'nu hayatının merkezine alacak bir düşünce, bir ruh hali ve yaşama tarzından ibaret oluşudur. Mutasavvıflar bu amaca ulaşmak için değişik nazariyeler ve usuller geliştirmiş olup her birinin ayrı bir yolu vardır. Sûfiler de bu yollardan birini tercih ederler ve o yolda hayatlarını nizama sokarlar. Fakat bu yolların hemen hepsinin kesiştikleri nokta, ilmin insanı hiçbir şekilde ilahî aşka ulaştıramayacağı inancıdır. Fuzuli'nin

Aşk imiş her ne var âlemde ancak
İlim bir kîl ü kaal imiş ancak

şeklindeki beyti, bu anlayışı çok veciz bir şekilde ifade eder.

Tasavvuf nasıl doğdu ve nasıl gelişti? Bu sorunun cevabı, Batı'da ve İslâm dünyasında, bu arada Türkiye'de yapılan çalışmalara göre değişir. Batı'da özellikle klasik Oryantalist bakış açısından yapılan çalışmalar, "*tasavvufun İslâm inanç ve kültürünün orijinal bir ürünü olmayıp, İslâm'ın yayılması sırasında fethedilen ülkelerdeki eski mistik kültürlerin etkisiyle oluşan Sünnî İslâm'a tepki mahiyetinde paralel bir İslâm yorumu olduğu*" tezi üzerinden gerçekleştirilmiştir. Bu tez günümüzde de Batı dünyasında kısmen sürdürülmektedir.

Türkiye'de tasavvuf tarihi alanında yapılan çalışmaların büyük kısmı halen İlahiyat fakültelerince gerçekleştirilmekte, buralardaki araştırıcılar tasavvufa Oryantalist bakışın aksi yönünde bir bakış açısıyla yaklaşmaktadır. Buna göre tasavvufun sözü edilen İslâm öncesi mistik kültürlerle hiçbir ilgisi yoktur; bilakis tasavvuf, Kur'an ve Sünnet'e dayalı olarak bizzat İslâm'ın kendi derûni boyutunun geliştirilmesiyle ortaya çıkan bir vâkıadır.

Aslında tasavvufu açıklamaya çalışan her iki bakışın da ihmal ettiği tarihî gerçek ise şudur: İslâm tarihine bakıldığında tasavvufun, hayatlarını Hz. Muhammed'le birlikte, onu örnek alarak yaşamaya çalışan *Ashab-ı Suffe* (msl. Ebuzerr el-Gıfarî) benzeri ilk kuşak Müslümanlarının ortaya koydukları yoğun bir dinî hayat tarzı olarak başladığı doğrudur. Ancak tasavvuf böyle kalmadı. Bu hayat tarzı daha sonra Hz. Muhammed'in vefatını müteakip devam eden İslâm fetihlerini sevk ve idare eden ve o fetihlerin önlerine açtığı yeni lüks hayat tarzını tanıyıp benimseyen, ama aynı zamanda siyasal otoriteyi ellerinde bulunduran ikinci genç kuşağa karşı bir toplumsal protestoya, tepkiye dönüştü. Bu tepkiyi veren eski kuşak Müslümanlar, kendilerini yavaş yavaş bu yeni hayat tarzının içinden çekmeye ve uzleti tercih etmeye başladılar. Böylece İslâm ortaçağında bir *zühd* (İslâmî asetizm) hareketi doğdu. Bu harekete mensup Hasan el-Basrî, Herem b. Hayyân, Üveys el-Karenî ve Râbi'atü'l-'Adeviyye gibi *zahidler* (*zühhad*) bu tepkiyi kendi köşelerine çekilerek daha yoğun bir dinî yaşantı biçimine dönüştürdüler.

İşte bu tavır giderek İslâm toplumunun bir kesiminde yankı bulmuş, *zühd ve takva* hayatı denilen koyu bir dindarlık, kendini Tanrı'ya daha çok adamaya yönelik bir zihniyet dünyası ve bir hayat tarzı geliştirmiştir. Zamanla bu zahidler, fethedilen topraklarda Müslüman olmayan, ama kendileri-

ninkine benzeyen bir inziva hayatı sürdürmekte olan mistikleri tanıdılar ve onlarla ilişki kurdular. İşte o aşamadan sonradır ki bu zahidler, kendi mistik nazariyelerini oluşturmaya başladılar. Böylece Hicri 3. (Miladi 9.) yüzyıldan itibaren Bayezid-i Bistamî, Cüneyd-i Bağdadî, Zünnun-ı Mısrî, Şalcîk-i Belhî gibi ilk mutasavvıf ve sûfileri oluşturdular. Bu tarihlerden başlamak suretiyle giderek İslâm dünyasında çoğaldılar ve 12. yüzyılda Ahmed er-Rifâî, 'Abdülkadir Gîlanî gibi büyük tarikat kurucuları yetişti. 13. asırda ise Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî gibi *Vahdet-i vücut*'çuluk, Şihabeddin-i Sühreverdî-i Maktul gibi *İşrâkîlik,* Şihabeddin 'Ömer es-Sühreverdi gibi *Sühreverdîlik* ve Necmeddin-i Kübra gibi *Kübrevîlik* yolunu açan mutasavvıflar ortaya çıktı. Onlar kendi tasavvuf nazariyelerini ve yorumlarını izah eden birtakım eserler yazdılar. İşte bunların çoğu, yukarıda isimlerini saydıklarımız ve daha başkaları gibi, en çok da Arap kökenli olmayan kişilerdi.

Bu tasavvuf akımları giderek ileriki yüzyıllarda, bir yandan Batı'da İspanya'ya (Endülüs), diğer yandan Orta Asya'ya kadar İslâm dünyasının her tarafına yayıldı. Fakat ulema ve hususiyle fukaha, o zamanlar tasavvufu hemen kabullenmediler. Onların fikir ve görüşlerinin İslâm'a aykırı olduğunu ileri sürerek kendilerini itham ettiler. *Men tasavvafe fekad tezendaka*, yani "kim tasavvufa girerse zındık olur" sözü o zamandan kalmadır. Hattâ bazı fakihler Abbasiler zamanında, Hallâc-ı Mansûr gibi bir kısım mutasavvıf ve sûfileri, ölümle cezalandırdılar. Bu sürtüşmeler uzun bir zaman devam etti. Mutasavvıf ve sûfiler ulemayı *ehl-i zâhir* olmakla, yani İslâm'ın bâtınındaki asıl hakikatlerden habersiz olmakla itham ettiler, ulema da onları dinden çıkmakla suçladı. Ama zamanla ulema ile sûfiyye arasında yavaş yavaş bir yakınlaşma ve eski hasmane tavırların belli ölçüde hafiflediği ve belli çevrelerde ortadan kalkmaya başladığı görüldü. Nihayet İmam Gazzâlî'nin ve Şihabeddin Ömer Sühreverdî gibi sonraki bazı büyük mutasavvıf ve sûfilerin, şeyhlerin gayretleri ve yazdıkları eserler sayesinde tasavvuf, Ehl-i Sünnet'in adeta ayrılmaz bir parçası olarak tarihte yerini aldı ve günümüze kadar geldi.

İşte yaklaşık Hicri 3. (Miladi 9.) yüzyılda İslâm dünyasında (çok tabii olarak önce bugün Ortadoğu denen topraklarda) ortaya çıkan ve bizce yine çoğunluklu olarak Mevâli kesiminin siyasi iktidar çevrelerine ve egemen sınıfların kontrolündeki toplumsal düzene karşı "mistik bir protesto hareketi" olarak geliştirdiği tasavvuf cereyanı, daha ilk temsilcileriyle birlikte ulemadan ve siyasi otorite çevrelerinden zındıklık ve mülhidlik damgasını yedi. Kısaca ve basit olarak sebebi, geliştirdikleri tasavvuf nazariyeleri ve pratikleriydi.

Önemli birer siyaset, kültür ve ticaret merkezi olan Kûfe, Basra, Bağdat gibi şehirlerde yaşayan, genellikle orta tabakadan esnaf kesimine mensup bu mutasavvıfların çoğunluğu, Bayezid-i Bistâmî (ö. yaklaşık 875), Cüneyd-i Bağdadî (ö. 910), Hallâc-ı Mansûr (ö. 922) gibi, birkaç nesil önce ihtida etmiş gayri Arap, hattâ genellikle Fars kökenli ailelerden geliyorlardı. Bunlar Hicri 1. yüzyılın zahitleri gibi olmayıp gerçek anlamda tasavvuf nazariyeleri geliştiren sûfilerdi. Bu nazariyeler, esas itibariyle eski mistik kültürlerin, özellikle de Irak mıntıkasında yüzlerce yıllık bir geçmişe sahip Hind-İran mistik kültürünün ve kısmen Mısır ve Suriye'deki Hellenistik kültürün geniş etkisi altında geliştirilmişti.[162] Münhasıran ve şuurlu olarak, kasıtlı bir hareketin değil, bu mutasavvıfların kültürel olarak geldikleri çevrelere bağımlılıklarının icabı, kendiliğinden oluşmuştu. Mesela dedesi bir Zerdüştî olan Bayezid-i Bistâmî'nin[163] fenâ fillâh nazariyesinin, Budist mistik nazariyesindeki Nirvana ile ilgisi hâlâ çok tartışılan bir konudur. Bunun gibi Şihâbeddîn-i Sühreverdî-i Maktûl'ün (ö. 1196) *İşrâk* nazariyesinin de, eski Zerdüştîlik'teki ve Maniheizm'deki Işık (Nûr) kavramıyla ilgisi tartışılagelmiştir.[164]

Sözü edilen mutasavvıfların geliştirdikleri doktrinler bu sebeple, Kur'an-ı Kerim'in naslarına sıkı sıkıya bağlı Sünnî ulema tarafından (yine çok tabii bir eğilimle) *şirk*'e yorulup zendeka olarak kabul ediliyor, danışmanlıklarını yaptıkları siyasi otoriteler tarafından da, bazen ölüme kadar varan ağır cezai müeyyidelere gerekçe yapılıyordu. Mesela 10. yüzyılın ikinci yarısında, Ebu'l-Hüseyin el-Malati (ö. 987) gibi, gerçekte prensip olarak tasavvufa pek de karşı olmayan bir Şâfiî kadısı dahi, birçok sûfiyi ve zahidi zendeka

---

162 Bu konuda zengin bir literatürün mevcudiyeti malumdur. Çok bilinen örnekler olarak şunları zikredebiliriz: Reynold A. Nicholson, *The Mystics of İslâm*, Londra 1963, Routledge and Kegan Paul (Türkçe çevirisi: *İslâm Sûfileri*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1978); A. J. Arberry, *Le Soufisme: Introduction a la Mystique de l'İslâm*, Fr. çev. J. Gouillard, Paris 1952; Louis Massignon, Essai *sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, Paris 1968, 3. baskı; G.-C. Anavati et Louis Gardet, *Mystique Musulmane, Aspects et Tendances, Expériences et Techniques*, Paris 1976, 3. baskı; Henry Corbin, *L'Homme de Lumiere dans le Soufisme Iranien*, Paris 1961; Annemarie Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, çev. Ender Gürol, İstanbul 1982.

163 Bayezid-i Bistâmî'ye dair msl. bkz. R. A. Nicholson, "Abu Yazid", *EI*[1]; H. Ritter, "Abu Yazid", *EI*[2].

164 Bu konuda bkz. Henry Corbin, *L'Homme de Lumiere dans le Soufisme Iranien*, Paris 1971, Editions Présence, s. 63-77.

ile suçlayabiliyordu.[165] Biz burada, aralarında Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî (ö. 1241) gibi çok ünlü olanlarının da bulunduğu onlarcasından yalnızca, tasavvuf tarihinin çok iyi bilinen ve zendeka suçundan idam edilen iki simasını kısaca ele almak istiyoruz.

Bu örneklerden ilki ve belki en trajik olanı, Hallâc-ı Mansûr adıyla hemen bütün İslâm dünyasında en sıradan halk arasında bile tanınan el-Hüseyn b. Mansûr el-Hallâc'dır.[166] El-Hallâc'ın, yine Fars kökenli ünlü mutasavvıf Cüneyd-i Bağdadî'nin müridi olduğu ve ondan epeyce etkilendiği bilinmektedir. Aynı şekilde zendeka ile suçlanan bu ünlü şeyh, öğrencisi kadar zapt edilmez bir coşkuya sahip bulunmadığından, onun gibi tehlikeli sözler söylememeye dikkat göstermiş, ama öğrencisini her zaman savunmuştur. Bu ihtiyatkârlığı dolayısıyla, zındıklık töhmeti altında tutulmasına rağmen, cezaya muhatap olmamıştır.[167]

İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'inde, el-Hallâc'ın zendeka ile suçlanmasına ve öldürülmesine yol açan meselelere dair dikkat çeken bilgiler vardır. Ünlü mutasavvıfa çok yakın bir dönemde yaşamış, meseleyi iyice araştırmış olduğu anlaşılan ve rivayetler henüz tazeyken eserini yazan İbnü'n-Nedîm, el-Hallâc'ın eski bir İranlı aileye mensup bulunduğunu yazıyor. El-Hallâc'ı çok iyi tanıyan iki kişinin yazdığı kitaplardan aktardığı bu bilgilere göre, onun sihirbazlık bildiği, bütün gizli ilimlere, ayrıca kimyaya ilgi gösterdiği, taraftarlarına kendisini "Allah" olarak tanıttığı, dolayısıyla Allah'ın insan bedenine geçtiğine inandığı iddia ediliyor.[168] Görünüşe göre o, tasavvufî fikirleri ve bilhassa ünlü sözü "Ene'l-Hakk"[169] yüzünden olduğu kadar, en azından

---

165 Bkz. Laoust, s. 174-175.

166 Bilindiği gibi Hallâc-ı Mansûr hakkında bugüne kadarki en mükemmel araştırmaları L. Massignon yapmıştır. Massignon, konu ile ilgili pek çok araştırması ve kaynak neşrinin yanında, esas olarak *La Passion de Hallaj: Martyr Mystique de l'İslâm* [Paris: Gallimard (Nouvelle Edition), 4 cilt, 1975] adlı çok ünlü eserini Hallâc-ı Mansûr'a tahsis etmiştir. Geniş bilgi için bu esere ve ayrıca *EI*'daki "al-Hallaj" maddesine bakmak yeterlidir. Biz burada konuya yalnızca tasavvufî zendeka meselesi açısından kısaca temas edeceğiz.

167 Cüneyd-i Bağdadî hakkında msl. bkz. H. Ritter, "al-Djunayd", *EI*[1]; A. J. Arberry, "al-Junayd", *EI*[2].

168 Bkz. *el-Fihrist*, s. 283-284.

169 El-Hallâc'ın bu sözü, sonradan birçok te'villere yol açmış, birçok sûfi bu sözün ne anlama geldiği, nasıl anlaşılması gerektiği hakkında uzun uzun açıklamalarda bulunmuşlardır. Sonradan Vahdet-i Vücûd telakkisi bu söz etrafında uzun tartışmalara vesile olmuştur. El-Hallâc'ın bu sözü hakkında Louis Massignon'un

İbnü'n-Nedîm'in anlattığı yukarıdaki hususlar dolayısıyla da dikkati çekiyordu. Sonunda yakalanıp –L. Massignon'un bütün teferruatıyla anlattığı, pek çok bakımdan ilginç– ibret verici bir muhakeme sonunda ölüme mahkûm edildi. Ne var ki, bu sıradan bir ölüm cezası değildi. Bu ceza, diri diri, kolları ve bacakları çaprazlama olarak kesilmek suretiyle infaz edilmiş, cesedi uzun bir süre teşhir olunduktan sonra yakılarak külleri Dicle Irmağı'na dökülmüştü.[170]

El-Hallâc'ın dramı, yaşadığı devirden günümüze kadar İslâm dünyasında canlılığını sürekli korumuş, hakkında çok farklı fikir ve görüşler ileri sürülmüştür. Bu fikirler onun bir "şarlatan", yahut bir "Karmatî daisi (misyoneri)" olduğundan, "büyük bir veli" kabul edilişine kadar varır.[171] Klasik kelâmcıların çoğu el-Hallâc'ı kâfirlikle suçlarken, bir kısmı buna katılmaz. Fakihlerin bazıları katlinin isabetli olduğunu söylerken, bazıları bir fikir beyan etmekten kaçınır. Ama işin ilginç yanı, bazı sûfiler de onu aşırı bulurlar.[172] Aynı durum, aşağıda kendisinden söz edilecek olan Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî için de geçerlidir. Bu arada klasik mezhepler tarihi (***milel ve nihal***, hereziografi) kaynakları, el-Hallâc'ı "Ene'l-Hakk" sözü yüzünden genellikle *Hulûliye*'den (Allah'ın insan bedenine geçtiğine inananlar), dolayısıyla sapkın inançlılardan sayarlar.[173]

önemli bir makalesi bulunmaktadır: "*Ana al-Haqq*: Etude historique et critique sur une formule dogmatique de théologie mystique d'apres les sources İslâmiques", *Opéra Minora*, Beyrut 1963, II, 31-39.

170 Olayın tafsilatı için bkz. İbnü'n-Nedîm, s. 284-285 (İbnü'n-Nedîm ayrıca 285-286. sayfalarda el-Hallâc'ın eserlerinin uzunca bir listesini de verir); Massignon, *La Passion*'un birinci cildinin neredeyse yarısını bu konuya ayırmıştır.

171 Bu konuda bkz. Laoust, s. 160-161.

172 Geniş bilgi için msl. bkz. el-Bağdadî, s. 260-262; el-İsferâyinî, s. 132-133.

173 Mesela el-Bağdadî ve el-İsferâyinî, el-Hallâc'ı *Hulûliye*'den (Allah'ın insan bedenine girdiğine inananlar) bahseden bölüm içinde incelerler (bkz. gösterilen yerlerde). Ayrıca el-Hallâc'ın kendisi daha hayattayken yüzüne karşı "Allah" olduğunu söyleyerek kendisine tapanların bulunduğunu belirtir ve bunlara *Hallâciye* (Hallac yanlıları) adını verirler (*Hallâciye* hakkında ayrıca bkz. Massignon, *La Passion*, II, 148). Bugün için ise, İslâm dünyasında el-Hallâc'a karşı en sıkı Sünnî çevrelerde bile, eskinin tam aksine, büyük bir hürmet ve tâzim söz konusudur. Ona, zulme kurban gitmiş mazlum bir şehit olarak bakılır. El-Hallâc'ın zındık telakki edilmesi artık tamamiyle geçmişte kalmıştır. Bu ise, Sünnî çevrelerdeki değişimin sonucunda tasavvufun zaferini belgeleyen tipik bir göstergedir. Ayrıca Alevîler'in de onu büyük bir saygıyla takdis ettikleri iyi bilinir.

El-Hallâc gibi zendeka suçlamasına muhatap olup hayatına son verilen bir diğer büyük şahsiyet de, bir başka Fars kökenli mutasavvıf (aynı zamanda feylesof) Şihâbeddîn-i Sühreverdî-i Maktûl'dür. 1234 yılında vefat eden diğer büyük mutasavvıf Şihâbeddîn es-Sühreverdi'den ayırt edilmek için "Maktûl" unvanıyla anılan bu Sühreverdî, önce fıkıh tahsil etmek niyetindeyken, bazı hocaları aracılığıyla felsefeye ve sûfiliğe merak sararak tam bir gezici derviş gibi ülke ülke dolaşmaya başladı. Bu arada Anadolu'ya da gelerek Selçuklu Sultanı II. Kılıçarslan'ın yanında bir süre kaldı. Sonunda, o sırada Selâhaddin Eyyûbi'nin oğlu el-Melikü'z-Zâhir'in hâkimiyetinde bulunan Halep'e geçerek orada yerleşti. 1191'de burada, bizzat melikin emriyle (muhtemelen Selâhaddin Eyyûbi'nin verdiği talimat üzerine) zındıklık ve mülhidlik ile suçlanarak ulemadan müteşekkil bir heyet karşısına çıkarıldı. İbn Ebî Useybi'a'nın (ö. 1270) bildirdiğine göre, sultanın huzurunda cereyan eden münazarada onunla baş edemeyen ve küçük düşen ulemanın kinine kurban giden Sühreverdî, kimya ile meşgul olması sebebiyle büyücülükle de suçlanarak otuz yaş gibi hayatının henüz çok erken bir çağında idam olundu.[174] Sühreverdî ile yakından ilgilenen İbn Teymiyye el-Harrânî (ö. 1328), onun başına gelen bu felakette kendini peygamber ilan etmesinin rolü bulunduğu kanaatindedir; bu genç sûfi feylesofun ayrıca Yunan ve İran felsefesiyle uğraştığını, bâtınî fikirlere sahip bulunduğunu ve sisteminde *Nûr* kavramına aşırı yer vermek suretiyle Zerdüştîliğe çok yaklaştığını ileri sürer.[175]

Gerçekten de Sühreverdî *İşrâkiye* denilen teozofik sisteminde, geniş ölçüde Hellenistik felsefeden ve içinden geldiği kültür çevresi dolayısıyla da Zerdüştî ve Maniheist inançlardan etkilenmişti.[176] Massignon onun, hocaları vasıtasıyla değil, sıkı temasta bulunduğu Hallâciye zümresi mensupları aracılığıyla el-Hallâc'dan da çok etkilendiği görüşündedir.[177]

---

174 Massignon, *La Passion*, II, 434; Laoust, s. 231.

175 Laoust, *aynı yerde.*

176 Sühreverdî'nin teozofik doktrini ve mahiyeti hakkında geniş bilgi için bkz. Corbin, *L'Homme de Lumiere*, s. 67-83. İran felsefî ve mistik kültürü üzerinde yoğunlaşmış çalışmalarıyla tanınan Henry Corbin, *Terre Céleste et Corps de Résurrection: De l'Iran Mazdéen a l'Iran Shi'ite* (Paris 1961) ve *En İslâm Iranien: Aspects Spirituels et Philosophiques* (Paris 1971, 4 cilt) isimli tanınmış eserlerinde de Sühreverdî'nin teozofik sistemi üzerindeki bu etkileri vukufla ortaya koymuştur. Bu konuda geniş bilgi için buralara başvurulmalıdır.

177 *La Passion*, II, s. 434-435.

Mutasavvıflar içinde el-Hallâc'dan sonra en ağır zındıklık ve mülhidlik suçlamalarına hedef teşkil eden şahsiyet, hiç şüphesiz bütün devirlerin en büyük mutasavvıfı Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî'dir (ö. 1241). İbnü'l-'Arabî'ye yöneltilen zendeka ve ilhad ithamları yalnız yaşadığı dönemle sınırlı kalmadı; ondan çok sonraları da çeşitli vesilelerle zaman zaman gündeme getirildi.[178] Mutasavvıflar ve sûfiliğe yakın çevrelerde *eş-Şeyhü'l-Ekber* (en büyük şeyh) unvanıyla anılan bu büyük mutasavvıfın, tasavvufa hasım çevrelerde, katı mizaçlı ulema ve fukaha arasında *eş-Şeyhü'l-Ekfer* (en kâfir şeyh) diye anıldığı çok iyi bilinir. Böyle şiddetli tepki çekmesinin sebebi, hiç şüphe yok ki, müthiş bilgi birikimi, zekâsı ve sentezci dehası sayesinde (aslında İslâm'ın tevhid ruhuyla çelişir gibi duran) *Vahdet-i Vücûd* tasavvurunu son derece sistemli bir teozofik ve metafizik doktrin haline getirerek tasavvuf tarihinde yaptığı büyük devrim olmuştur.[179] Anlayabilmek için yüksek seviyede tasavvuf kültürüne ihtiyaç gösterecek bir karmaşıklığa sahip olan İbnü'l-'Arabî'nin bu doktrininin, muhtelif çevrelerde iyi anlaşılamayarak kaba bir panteizmle yorumlanması ve bunun sonucunda toplumda doğan kargaşalar yüzünden

---

178 O devirlerde öteki İslâm ülkelerinde İbnü'l-'Arabî hakkında bu tür suçlamaların ara sıra da olsa gündeme gelmesine rağmen, Osmanlı İmparatorluğu'nda en muhafazakâr Ehl-i Sünnet çevrelerinde bile böyle durumlara rastlanmaz. Osmanlı sultanları ve uleması, bu kitabın Birinci Bölüm'ünden itibaren görüleceği gibi, Vahdet-i Vücûd telakkisinin Panteizm'e dönüştürülmüş aşırı yorumlarının ideoloji olarak kullanıldığı sosyal hareketlerin ve mensuplarının üzerine şiddetle gittikleri halde, İbnü'l-'Arabî'ye karşı daima büyük bir saygı beslemişlerdir.

179 Bu konuda Ebu'l-'Alâ Afîfî'nin *The Mystical Philosophy of Muhyid Dîn Ibnu'l-Arabî* (Cambridge 1938. Türkçesi: *Muhyiddîn İbn'ül-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, Ankara: AÜİF Yay., 1975) ve Henry Corbin'in *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî* (Paris, Flammarion 1958) isimli eserlerine mutlaka bakılmalıdır. Ayrıca, günümüzün üç ünlü Batılı Muhyiddîn-i 'Arabî uzmanının, *Ibn al-'Arabî's Metaphysics of Imagination: The Sufi Path of Knowledge* (Albany 1989) isimli eseri başta olmak üzere William C. Chittick'in ve ünlü *Un Océan sans Rivage: Ibn 'Arabî, Le Livre et La Loi* (Paris 1992, Edition du Seuil; Türkçesi: *Sahilsiz Bir Umman: Muhyiddîn İbn Arabi*, çev. AtilaAtaman, İstanbul: Gelenek Yay., 2005) adlı eserin yazarı Michel Chodkiewicz'in ve *Ibn 'Arabî ou La Quête du Soufre Rouge* (Türkçesi: *İbn Arabi: Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atila Ataman, İstanbul: Gelenek Yay., 2003) değerli kitabın yazarı Claude Addas'ın araştırmalarına başvurmak gerekir. Türkiye'de ise İsmail Fennî'nin (Ertuğrul), *Vahdet-i Vücûd ve Muhyiddîn-i 'Arabî* (İstanbul 1928); Nihat Keklik'in, *Muhyiddîn İbn'ül-Arabî* (İstanbul 1966) kitapları bu konudaki en iyi referanslardır.

birtakım ağır ithamlara maruz kaldığına şüphe yoktur. Ama Suriye'ye hâkim bulunan Eyyûbi siyasi otoriteleri, Şihâbeddîn-i Sühreverdî-i Maktûl'den esirgedikleri himayelerini ona bol bol göstermişler ve bu büyük mutasavvıfın hayatını olağan bir şekilde tamamlamasına imkân tanımışlardır.[180]

IV. Zendeka ve İlhad Hareketleri Karşısında Siyasal Otorite

Emeviler'in son dönemiyle Abbasiler'in ilk iki yüzyılında çok dikkat çekici bir biçimde ortaya çıkan, değişik çevrelerde değişik çehrelerle, değişik niteliklerle görünen *zendeka ve ilhad* hareketlerine topluca bakıldığında, ortak bir nokta göze çarpar: Bilhassa Abbasi döneminde hangi çevrede, hangi kategoriden olursa olsun bütün bu hareketlere devlet tarafından en küçük bir müsamaha gösterilmeyip derhal müdahale olunmuş, bazı insanlar yargı önüne çıkarılıp ölüme mahkûm edilmişlerdir. Bunun anlamı herhalde şu olmalıdır: Zendeka, en azından Abbasiler devrinde, üstelik daha ilk yüzyıldan itibaren, devlet tarafından yalnızca bu isnada muhatap olanları ilgilendiren, onların şahsıyla sınırlı kalan sade bir inanç ve düşünce farklılığı olarak algılanmamakta, önünde sonunda devletin otoritesine ve bütünlüğüne bir saldırı olarak değerlendirilmektedir. Bu itibarla, Abbasiler'in ilk zamanı, hilafet merkezinin zendeka hareketlerine karşı sistemli mücadele yürüttüğü bir dönemi temsil ediyor. Yukarıda anlatılanlara bakılırsa, bu mücadelenin, Halife el-Mansûr zamanında başlayıp özellikle el-Mehdî zamanında (775-785) kuvvetlendiği, el-Hâdî (785-786) ve Harun er-Reşid (786-809) ile devam ettiği anlaşılıyor. Fakat kaynaklarda görebildiğimiz kadarıyla, 755'lerden itibaren ortaya çıkan toplumsal ihtilalci hareketler hariç tutulursa, entelektüel zendeka hareketlerine karşı devletin en şiddetli mücadele döneminin 770-790 yılları arasına tesadüf ettiğini söyleyebiliriz. Bunun bir rastlantı olmadığını, Abbasiler'in iktidarının ilk çeyrek yüzyılı gibi, eski dönemin kalıntılarını ve arızalarını silme konusunda gösterilen katı politikaların yarattığı toplumsal sarsıntıların ve siyasi bunalımların yoğun olduğu bir zaman dilimiyle çakıştığını gözden kaçırmamalıyız.

---

180 Özellikle o zamanlar Suriye'de resmî ulemanın bu tür ağır hücumlarına göğüs germek zorunda kalan İbnü'l-'Arabî'yi, Eyyûbiler'in Dımaşk valisi, bir meslektaşının tavsiye mektubu üzerine himayesine almış ve ölünceye kadar şeyhin orada rahat yaşamasını sağlamıştır (bkz. Jean Chevalier, *Le Soufisme et la Tradition İslâmique*, Paris 1974, s. 149-150).

Hatırlanacağı üzere, Emeviler'in son dönemlerinde görülen Zâd Hürmüz hareketi, merkezi yönetimin dikkatini zendeka üzerine çekmiş, ilk defa o zaman, devlet zendeka hareketlerinin kendisi için ne kadar tehlikeli olduğunu fark etmişti. Çok geçmeden, zendeka devlete karşı işlenen en büyük suç olarak değerlendirildi. Verilen cezaların ağırlığı kanaatimizce buradan kaynaklanıyor. Burada gözden kaçırılmaması gereken asıl nokta şudur: Yaygın inanç sistemi (Sünnî İslâm) dışında, birtakım eski inançlara referans veren İslâmî yorumlar olarak görünen zendeka, giderek çok tabii bir şekilde, mevcut düzenin inanç ve toplumsal bütünlüğünü bozabilecek, bu yolla da merkezî iktidarın gücünü ve otoritesini sarsabilecek siyasal bir tavra, bir siyasal muhalefet biçimine dönüşmekteydi. Bunun böyle algılandığını gösteren çok tipik bir belge, Emeviler devrinde yaşamış Kûfe'li bir hadis âliminin ağzından İbn Battâ vasıtasıyla kaydedilmiştir. İbn Battâ'nın nakline göre Mansûr b. el-Mu'temir (ö. 750) adındaki bu muhaddis şöyle diyordu:

> Allah Âdem'i şeriatla gönderdi. Zendeka çıkıncaya kadar insanlar onun şeriatına uydular. O zaman Âdem'in şeriatı kayboldu. Sonra Allah Nuh'un şeriatını yolladı. İnsanlar yeni bir zendeka onu ortadan kaldırıncaya kadar onunla amel ettiler. Sonra Allah İbrahim'in şeriatını yolladı [Böylece Hz. 'İsa'ya kadar sayılır]. Sonra yeni bir zendeka çıktı. Bunun üzerine Allah nihayet yeni bir şeriatla Muhammed'i yolladı. Bunun da zendeka ile kaybolmasından korkuyoruz.[181]

L. Massignon zendekanın siyasal iktidara yönelik bir tehlike olarak algılanışını, *Kutsal Ruh*'un hulûlü ile açıklıyor. Ona göre Kutsal Ruh, her hareketin liderine hulûl etmekte, bu ise siyasal iktidarın başına, yani halifeye karşı bir çeşit peygamber hüviyetinde, gizli bir rakip anlamına gelmekteydi.[182] Ancak burada L. Massignon'un, muhtemelen el-Hallâc örneğinin tahlilinden yola çıkarak geliştirdiği bu hipotezin, büyük çapta kitlesel zendeka hareketleri ve yöneticileri için geçerli olduğunu unutmamalıdır; nitekim Ebû Müslim'in katlinden sonra Mâverâünnehir ve Horasan'da çıkarılan ihtilaller ve bunların yöneticilerinin durumları L. Massignon'u teyit ediyor. Yukarıda da görüldüğü üzere, bu yöneticilerin hemen hepsi bu tür "ilahî nitelikli" karizmatik şahsiyetlerdi.

---

181 Bkz. İbn Batta'dan naklen Laoust, s. 72.
182 Bkz. *La Passion*, I, 429-430.

İster bireysel, ister kitlesel olsun, siyasal iktidarın zendekayı kendi varlığına kasteden bir tehlike olarak algılaması, onda bir korkunun doğmasına yol açmaktaydı. Bu, gerçekten çok büyük bir korkuydu. Yukarıda *zendeka ve ilhad* teriminin tarihçesinden bahsedilen kısımda isimlerini andığımız, zendeka akımlarına karşı yazılan seri halindeki reddiyeler, bir bakıma İslâm inancının bozulmadan korunmasını sağlamaya yönelikse, bir bakıma da bu korkunun, dolayısıyla İslâm devletinin yıkılması endişesinin birer ürünü sayılabilir. Çünkü bu yıkımın engellenmesi inancın bütünlüğünü sağlamaktan geçiyordu. Burada çarpıcı olan, bu bütünlük mücadelesinin öteki kitaplı iki dine, Musevilik ve Hıristiyanlığa karşı değil, düalist İran dinlerine dayalı İslâm yorumlarına karşı verilmiş olmasıdır. İşte Emevi ve Abbasi döneminde devletin zendeka ile mücadelesini ve bu mücadelenin şiddet derecesini bu çerçevede anlamak ve değerlendirmek gerekir.

El-Mansûr'un hilafeti sırasında İbnü'l-Mukaffa'ın idamıyla başlayan mücadele döneminde el-Mehdî zamanının ayrı bir yeri vardır. Klasik vekayinâmelere bakıldığında, el-Mehdî'nin bu mücadeleyi hem polisiye, hem de fikri alanda paralel bir şekilde yürüttüğü anlaşılıyor. Süyûti, ilk defa el-Mehdî'nin emriyle, zendeka ve ilhad hareketlerine karşı yoğun bir telif faaliyetinin başladığını kaydeder.[183] Yukarıda işaret olunan reddiye edebiyatının en azından bir kısmı, bu tür emirlerin ürünü olmalıdır.

El-Mehdî döneminin asıl dikkate değer yönü, zendeka hareketlerine karşı amansız bir polisiye mücadelenin yürütülmüş olması ve bunun kurumlaştırılmasıdır. Klasik Arap kaynaklarında, el-Mehdî'nin bizzat yürüttüğü bu mücadelenin tafsilatına dair çok ilginç kayıtlar vardır. Mesela et-Taberi, el-İsfahânî ve İbn Kesir'in verdiği bilgilerden, el-Mehdî'nin bazı şehirlerde sırf bu zendeka suçlularını takip etmek ve cezalandırmakla yükümlü birer daire kurdurduğu, bunların başına *sahibü'z-zenâdıka* denilen birer görevli tayin ettirip her türlü yetki ile donattığı görülüyor.[184] Et-Taberi'ye göre el-Mehdî, 163 (785-786) yılında muhtesib (yahut *sahibü'z-zenâdıka*) 'Abdü'l-Cebbar'ı Halep yöresindeki zındıklara (zenâdıka) karşı geniş bir harekât yürütmekle görevlendirmiş, yakalanan epeyce kalabalık bir grubu toptan öldürterek ele geçen kitaplarını bıçaklarla parçalatmak suretiyle imha ettirmiştir.[185] H. 167'de (783-784) yine geniş çaplı bir harekâtla, bu defa sahibü'z-zenâdıka

---

183 Bkz. *Târihu'l-Hulefâ*, s. 271.

184 Msl. bkz. *el-Kâmil*, VI, 30.

185 Bkz. *Târîhü'r-Rusül ve'l-Mülûk*, III, 499; *krş.* Vajda, s. 183.

'Ömer el-Kelevâzi, pek çok zındık yakalayıp öldürtmüştür. Mesela bu arada eski Halife el-Mansûr'un daha önce bahsi geçen kâtiplerinden Yezid b. el-Feyz'i de yakalayıp hapse atmışlarsa da o kaçıp kurtulmayı becermiştir.[186] Basra'daki *sahibü'z-zenâdıka* Hamdeveyh'in ise çok geniş bir harekâtı gerçekleştirdiği anlaşılıyor. Hatırlanacağı üzere, ünlü şair Beşşar b. Burd'u kamçılatarak öldürten de odur.[187] El-Mehdî'nin zındıklara karşı bu amansız tavrı o kadar vazgeçilmez bir tutkuydu ki, kaynakların ifadesine göre, oğlu Musa'ya (el-Hâdî) da onlarla mücadeleden vazgeçmemesini hararetle vasiyet etmişti. Gerçekten de el-Hâdî sözüne sadık kalmış ve babasının politikasını aynı şiddette sürdürmüştür.[188] El-Hâdî mesela H. 169'da (785-786) da geniş çaplı bir zendeka harekâtını yürütmüş, pek çok zındıkı tutuklayıp idam ettirmiştir.[189]

Zenâdıkaya karşı mücadele, el-Mehdî dönemindeki kadar şiddetli olmasa da, Harun er-Reşid zamanında da sürdü. Hattâ yeni halife daha tahta çıktığı ilk gün bu mücadeleyi başlattı. Tahta çıkışı dolayısıyla ilan ettiği genel aftan özellikle hapisteki zındıkları yararlandırmadı.[190] Kendisine uzun yıllar hizmet eden Bermekîler'i zendeka isnadıyla nasıl ortadan kaldırdığına daha önce temas olunmuştu.[191]

El-Me'mun (813-833) zendeka ile mücadelede kurumlaşmayı daha ileri götürdü. Onun, felsefî eğilimleri sebebiyle Mûtezile mezhebini devlet mezhebi olarak ilan ettikten sonra, buna muhalefet edenleri sindirmek ve cezalandırmak için (Batılı tarihçilerin bir çeşit engizisyon olarak değerlendirdikleri) meşhur *Mihne*'yi kurduğu çok iyi bilinir.[192] Hattâ Ahmed b. Hanbel'in de burada, sırf Mûtezile'ye karşı Sünnîliği savunduğu için maruz bırakıldığı işkenceler de mâlumdur. İşte el-Me'mun bu *Mihne* kurumunu aynı zamanda zendeka hareketlerine karşı da çalıştırmıştı. Nitekim P. K. Hitti bunu zendekaya karşı ilk teşkilatlı, sistematik tahkikat ve ceza kurumu olarak değerlendirir.[193] Yakalanan zındıklar kalabalık gruplar halinde *Mihne*'ye sevk ediliyor, burada sorgulanıp yargılandıktan sonra itham vaki

186 *Age*, III, 519-520; *krş.* Sadighi, s. 91; Vajda, *aynı yerde.*
187 Ebu'l-Ferec, *el-Eğânî*, III, 70.
188 *Age*, III, 588; Sadighi, s. 92-93; Vajda, *aynı yerde.*
189 *el-Eğânî*, III, 548-549; es-Süyûtî, *Târîhü'l-Hulefâ*, s. 279; Vajda, *aynı yerde.*
190 *el-Eğânî*, III, 604; Vajda, *aynı yerde.*
191 Bkz. yukarda s. 29-30; olayın tafsilatı için bkz. el-Mes'ûdî, III, 377-394.
192 Msl. bkz. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, II, 660-661.
193 *Age*, II, 661.

görülmezse salıveriliyor, aksi halde derecesine göre hapis veya idam cezasına çarptırılıyorlardı.[194]

El-Me'mun'dan sonra el-Mu'tasım (833-842), el-Mu'tazıd (892-902) ve el-Mustazhır (1094-1118) devirlerinde de, eskisi kadar şiddetli olmamakla beraber, *zendeka ve ilhad* hareketlerine karşı hilafet merkezinin hassasiyetinin zaman zaman devam ettiğini kaynaklardan takip etmek mümkündür. Ama problemin tarihinde gerek ilgili simalar, gerekse devletin takındığı tavır itibariyle en ilginç ve dikkate değer devre, buraya kadar ele alınmaya çalışılan dönem olmuştur.

V. Zendeka ve İlhad Hareketleri Karşısında Ulema (Fakihler ve Kelâmcılar)

Hilafet merkezinin zındıklık ve mülhidlik karşısında sürdürdüğü bu şiddetli mücadelenin, esas itibariyle toplum inançlarının bozulmasını önleyip mevcut düzeni korumak, böylece hilafetin otoritesini hâkim kılmak gibi çift taraflı bir hedefe yönelik olduğuna yukarıda değinilmişti. Bu hedefin döneminin fakihleri (*fukaha*) ve kelâmcıları (*mütekellimûn*) tarafından da paylaşıldığı görülüyor.

Fakihler ve kelâmcılar bu olaylar karşısında, devletin polisiye mücadelesine paralel olarak yoğun bir telif faaliyete giriştiler ve bu hareketlerin ne gibi hukukî müeyyidelerle karşılanması gerektiği konusunda sıkı çalışmalar yaptılar. Fakihlerin, hangi inanç ve davranışların *zendeka ve ilhad* sayılacağı, amaçlarının ne olduğu, bunların hangi ortam ve şartlarda ve hangi niyetlerle açıklandığı, bunlara önayak olan kişilerin bireysel, hukukî ve toplumsal konumları gibi çeşitli meseleler üzerinde kendi dönemlerinin şartlarına göre birtakım sonuçlara vardıklarını, bunların da uygulanması gerekli, vazgeçilmez hükümlere dönüştürüldüğünü görüyoruz. Bunlar gerçekten de siyasal

---

194 Bkz. el-Mes'ûdî, IV, 9-10. Tarihçi burada bu vesileyle gülünç bir de olay anlatır: Yine böyle kalabalık bir zındık grubu, yargılanmak üzere Bağdat sokaklarından saraya götürülürken tufeylinin birinin dikkatini çeker. Adamcağız kim olduklarından habersiz, onların saraya ziyafete gittiklerini sanarak bedava yemeğe konmak amacıyla aralarına karışır. Halifenin huzuruna girildiğinde durum anlaşılır. Bedava ziyafete konacakken hiç beklemediği bir durumla karşılaşan adamın, can korkusuyla ne yapacağını şaşırmış haline herkes katıla katıla güler ve tabii adam serbest bırakılır. Abbasiler döneminde zendeka hareketleriyle mücadele hakkında bilgi için bkz. 'Atvân, s. 25.

iktidarlar tarafından tatbik mevkiine konulmak suretiyle yerleşti ve ileriki yüzyıllarda da benzer durumlarda uygulanmak üzere, fıkıh kaynaklarında yer buldu.

Fakihlerin bu konudaki içtihat ve hükümleri, geniş ölçüde Peygamber ve Dört Halife devrindeki *irtidad* (dinden dönme, *apostasie*) ve *nifak* (münafıklık, *hypocrisie*) olaylarında uygulanan müeyyideler temel alınarak geliştiriliyordu. Burada, Ehl-i Sünnet'in bilinen dört büyük mezhebinin teşekkül süreçlerinin, zendeka ve ilhad hareketlerinin henüz yoğun olduğu yıllara rastladığını dikkate almak gerekir. Bu itibarla, bu dönemde zındık ve mülhidler hakkında fıkıh kaynaklarında yer alan hükümler, ileride problemin hukukî açıdan tahlilini yaparken de görüleceği üzere, çok tabii olarak bu hareketlerin devam ettiği bir dönemin yarattığı endişe ve tedirginliği yansıtıyor, mezheplere göre birbirinden farklı yaklaşım ve bakış açıları sergiliyorlardı.

Kelâmcıların yaklaşımı ise, fakihlere göre daha başka noktalarda, ama özellikle tabii olarak İslâmî inanç noktasında ağırlık kazanıyor. Ayrıca, zındıklık ve mülhidlik hareketleri karşısında duyarlılık gösterenlerin yalnız Ehl-i Sünnet kelâmcıları değil, en az onlar kadar, bir ara Halife el-Me'mun devrinde Abbasi devletinin resmî mezhebi konumuna yükselen Mûtezile kelâmcılarının olduğu da gözden kaçmıyor. Bizzat bu mezhebin kurucusu sayılan Vâsıl b. 'Atâ, zındıklara karşı şiddetli bir mücadeleye girişmişti. Hem *Elfu Mes'ele fi'r-Reddi 'ale'l-Mâneviyye* (Maniciliği Red Konusunda Bin Mesele) gibi eserleriyle, hem de sözlü münakaşalarıyla bu mücadeleyi sürdürüyordu. İslâm inançlarının savunmasını yapıyor, entelektüel kesimlerde zendeka hareketinin yayılmasını engellemek için büyük gayret gösteriyordu.[195] Yandaşları da onu takip ediyorlardı.

Bir bakıma meseleyi şer'i emir ve tekliflerden kurtulmaya yönelik bir hareket olarak da algılayan el-Câhiz ve el-Hayyat gibi önde gelen Mûtezile kelâmcılarının, zındık ve mülhidlerin tek amacının ibâha (İslâm'ın yasakladığı her şeyi meşru ve mubah addetme) olduğunu düşünmeleri sebebiyle, bu konuda birtakım reddiyeler yazdıklarını biliyoruz. Bir örnek olarak, Muhammed b. 'Osman el-Hayyat'ın İbnü'r-Râvendî'ye yazdığı *Kitabü'l-İntisar fi'r-Reddi 'alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhid* isimli eserini hatırlayalım. Fakat zendekaya karşı bu yoğun mücadelelerine rağmen bizzat Mûtezile mensuplarının dahi, Ehl-i Sünnet mensupları nezdinde zındıklık suçlamasından kendilerini kurtaramadıkları, İmam Mâlik b. Enes tarafından çok katı bir

195 Bkz. Ebû 'Avz, s. 202-203.

biçimde zendeka ile suçlandıkları ve bu yüzden kayıtsız şartsız öldürülmeleri gerektiğinin savunulduğu da unutulmamalıdır.[196]

Ehl-i Sünnet kelâmcıları ise, daha önce de temas olunduğu gibi, 9. yüzyıldan itibaren bazen devletin talimatı üzerine, bazen kendi endişelerinin sevkiyle, zındıklara reddiyeler kaleme almaya başlamışlar ve bu işi daha sonraki yüzyıllarda da sürdürmüşlerdir. Ünlü âlim el-Gazzâlî, meşhur *Faysalü't-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka* (İslâm'la Zındıklığın Arasını Ayıran Keskin Kılıç) isimli eserinde, iman ve küfür kavramları üzerinde durmuş, bunların sınırlarını kendine göre aklî ve naklî delillerle belirlemeye çalışmıştır. Özellikle "Yaratıcı" (Hâlik) kavramını kabul etmemenin ve âhiret âlemini aklen ve hissen inkâr etmenin zındıklık, dolayısıyla küfür olduğunu vurgulayarak, çağdaşı İbnü'r-Râvendî gibilerin fikir ve iddialarını çürütmeye çalışmıştır.[197] Hatırlanacağı üzere, onların bir kısmı, âhiretin varlığının aklen mümkün olamayacağını, bir kısmı da, mümkün olsa bile bunun ancak ruh âleminde vuku bulabileceğini savunmaktaydılar.

El-Gazzâlî gibi pek çok ulema, benzeri eserler kaleme aldıkları gibi, daha sonraki yüzyıllarda da aynı gelenek devam etti. Ünlü âlim 'Abdurrahman b. el-Cevzi (ö. 1200) de bu geleneği sürdürenlerdendi. *Telbîsü İblîs* (Şeytanın Gerçeği Gizlemesi) adındaki meşhur eserinde kendi zamanına kadar yaşamış ünlü zındıkları şiddetle eleştiriyordu.[198] Kanuni Sultan Süleyman'la aynı yılda vefat eden ünlü âlim Ahmed b. Hacer el-Heytemi, zındıklara karşı yazdığı, daha önce de zikredilen eserinin adını *es-Savâiku'l-Muhrika* (Yakıcı Yıldırımlar) koymuştu.[199]

13. yüzyılın sonları ve 14. yüzyılın başları, özellikle Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî'nin tesiriyle Vahdet-i Vücûd telakkisinin tasavvuf çevrelerinde yaygınlaşıp çok değişik yorumlarının giderek birtakım taşkınlıklara sebebiyet vermesi dolayısıyla, kelâmcılar ve fakihler tarafından bu çevrelerin şiddetli bir *zendeka ve ilhad* suçlamasına maruz bırakıldığı bir dönemi oluşturur. Vahdet-i Vücûd'çular cephesine karşı en ağır saldırıları yapanların başında, Harran'lı ünlü âlim İbn Teymiyye (ö. 1328) gelir.[200]

---

196 el-Bağdâdî, s. 358.

197 *Faysalü't-Tefrika*, nşr. M. Bedreddîn el-Halebî, Kahire 1325, s. 4-5, 13-15.

198 *Telbîsü İblîs*, Kahire 1340, s. 118 vd.

199 *es-Savâ'iku'l-Muhrika fi'r-Reddi 'Alâ ehli'l-Bida'i ve'z-Zendeka*, Kahire 1307.

200 İbn Teymiyye'nin bu konudaki yazıları hakkında msl. bkz. *İbn Teymiyye Külliyatı*, İstanbul 1987, II, 141, 163-165, 198-199.

İbn Teymiyye, önce, Karmatîler'e benzettiği İbnü'l-'Arabî'ye ve onun önemli takipçilerinden 'Afifeddin et-Tilemsânî'ye yüklenerek onları *İttihadiyye*'den (Allah'ın insan bedeniyle birleşmiş olduğuna inananlar) sayar. Dolayısıyla onun nazarında her ikisi de mülhid ve zındıktır.[201] İbn Teymiyye'ye göre Vahdet-i Vücûd'çular ya münafik, ya da zındıktırlar. "Çünkü bunlar dıştan Müslüman olduklarını söyleyip içlerinde büyük bir küfrü gizli tutan zındıkların en önde gelenlerindendirler. Bunlara intisap eden, bunları savunup övüp yücelten, kitaplarına değer veren, yardımda bulunan ve onları mazur görmeye çalışan herkesin cezalandırılması gerekir."[202]

Bu arada tasavvuf çevreleri bir yandan fakihlerin ve kelâmcıların bu tür şiddetli ithamlarına hedef olurken, bir yandan da bu eleştirilerin tahribatından kurtulmak için kendilerine Ehl-i Sünnet çerçevesinde olabildiğince bir yer bulmaya çalışıyorlardı. Bu yüzden bazı büyük mutasavvıflar, zındık ve mülhid damgasını yememek için, oldukça erken devirlerden itibaren şeriat çizgisini titizlikle takip etmeye gayret sarf etmişlerdir. Buna rağmen fakihlerin ve kelâmcıların suçlamaları hep devam etmiş, daha sonraki yüzyıllarda bile mutasavvıflar kendilerine yöneltilen bu tür zendeka ve ilhad suçlamalarından kolay kolay kurtulamamışlardır. Nitekim 13. yüzyılın Bağdat'lı meşhur mutasavvıfı Şihâbeddîn Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî (ö. 1234) bu konuya titizlikle yaklaşıyor, *'Avârifu'l-Ma'ârif* adındaki ünlü eserinde, şeriat çizgisinden ayrılarak tasavvufa nefsaniyet karıştıranların, ibâha yoluna sapanların, zendeka ve ilhad batağına saplanmış olduklarını yazıyordu.[203] 15. yüzyılda bir başka büyük sûfi, 'Abdurrahman-ı Câmi (ö. 1495) ise "Melâmet kalkanının arkasına sığınarak ibâha yoluna sapan" sûfilerin, zenadıkadan olduklarını söylüyordu.[204] Bunların Osmanlı İmparatorluğu'ndaki uzantılarını aşağıda göreceğiz.

VI. Tahlil

A) Sosyolojik Açıdan Zendeka ve İlhad

Klasik dönem İslâm dünyasında zendeka ve ilhad hareketlerinin buraya kadar denediğimiz şu kısa tarihçesi bize şu gerçeği gösteriyor: İster top-

---

201 Geniş bilgi için bkz. *age*, gösterilen yerlerde.

202 *Age*, II, 157.

203 *'Avârifu'l-Ma'ârif* (*İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn* kenarı), Bulak 1289, I, s. 211-212.

204 Lâmi'î, *Terceme-i Nefehâtü'l-Üns*, İstanbul 1270, s. 20-21.

lumsal, ister entelektüel nitelikte olsun, bütün bu hareketleri esas itibariyle, Emevi hilafeti zamanında baş gösteren koyu Arapçılık siyasetinin Mevâli tabakası üzerinde yoğunlaştırdığı siyasal, toplumsal ve ekonomik baskılar sonucu doğmuş, Abbasi dönemindeki toplumsal krizlerle beslenmiş siyasal ve kültürel bir protesto olarak değerlendirmek gerekiyor. Bu protestonun ideolojisi siyasal iktidarın temsil ettiği İslâm yorumuna (Sünnîliğe) karşılık, çok tabii olarak protestocuların eski kültür ve inançlarına referans vermektedir. Nitekim, hemen hepsi de, bir anlamda Arap kavmiyetçiliğine mukabil olarak ortaya çıkan *karşı-kavmiyetçilik* diyebileceğimiz Şu'ûbiyye hareketinin içinden gelişmiştir. Aralarında Arap veya başka kökenliler de bulunmakla beraber, incelenen zındık ve mülhidlerin hemen hemen önemli bir kısmının esas itibariyle Emeviler'in son döneminde yetişmiş ve Abbasi devrine de intikal etmiş Fars kökenli şahsiyetler olduğu gözden uzak tutulmamalıdır.

Bu tarihçe bir gerçeği daha gösteriyor: Bihâferîd'den Bâbek el-Hurremi'ye kadar bütün ihtilalci zendeka hareketleri, Hıristiyanlık, Musevilik veya Sâbiîlik gibi dinî çevrelerden Müslümanlığa geçmiş olan Mevâli arasında değil de, özellikle Mazdekizm ve Maniheizm'den (kısmen de Zerdüştîlik'ten) geçen *Mevâli* arasında çıkmıştır. Yaklaşık 9. yüzyıla gelinceye kadar bu ilk tabaka zındıklarının büyük bir çoğunluğunun Fars kökenli veya öyle olmasa bile en azından İran kültür çevrelerine mensup oldukları görülüyor. Bu demektir ki, zendeka hareketlerinin toplumsal ve ideolojik tabanı geniş ölçüde İran kültürüne mensup çevreler tarafından oluşturulmuştur. Bu hareketleri temsil eden şahsiyetlerin önemli bir kısmı, ya birkaç kuşak öncesinden Müslüman olmuş Farsî ailelerden gelen, yahut bizzat kendileri İran dinlerinden İslâmiyet'e geçmiş kişilerdi. Nitekim *zındık, zendeka* terimleri de bu gerçeğin göstergesidir.

Böyle olunca, zendekanın çoğunlukla, Mevâli tabakası içindeki Fars kökenliler tarafından başlatılmasının bir tesadüf eseri olmadığı anlaşılıyor. Mazdekizm ve Maniheizm'in, antik İran'da, soy asaletine ve servete dayalı, Zerdüştîliğe mensup bir imtiyazlılar zümresinin baskısı altında yaşayan Sâsânî toplumunda tepkisel sosyal hareketler niteliğiyle ortaya çıktıkları göz önüne alınırsa, bu tepkisel karakteri özlerinde taşıdıkları kolay sezilir. İşte yalnızca bu iki dine mensup çevrelerden gelme Fars kökenli Mevâli'nin, Müslüman olmalarına rağmen bunun nimetlerinden kendilerini yararlandırmak istemeyen Emevi ve Abbasi yönetimine bu eski inançlarına referans vererek karşı koymalarının tek değilse bile en önde gelen sebebi, bu tepkisellik

olmalıdır. Öyle görünüyor ki, yüzeysel olarak Müslümanlaşmış bu zümreler, Sâsânîler döneminde yaşadıkları iktisadi ve sosyal baskıların Emeviler ve Abbasiler zamanında da devam etmesi yüzünden, yeni dine girmiş olmanın durumlarını değiştirmediğini fark edince, tepkilerini zendeka denilen hareketle ortaya koydular. Başka bir deyişle, Mazdekizm ve Maniheizm, antik İran'da Zerdüştîliğe karşı oynadığı rolün bir benzerini Emevi ve Abbasi iktidarı döneminde İslâm'a karşı bir kere daha oynamıştır. Özet olarak, nasıl antik Zerdüştî İran'da eşitliğin yok olduğu, siyasi otorite ve bunun sağladığı toplumsal ve ekonomik refahın avantajlarının soylular, Zerdüşt rahipleri ve savaşçı sınıfının eline geçtiği bir toplumsal ortamda Mazdekizm ile Maniheizm birer tepki hareketi olarak tarih sahnesine çıkmışlarsa, Emevi ve Abbasi toplumunda da bu fonksiyonlarını zendeka ve ilhad hareketleri olarak icra etmişlerdir denebilir.

B) İdeolojik Açıdan Zendeka ve İlhad

Yukarıda da işaret edildiği gibi, ilk dönem zendeka hareketlerinin ideolojileri, kendilerini yaratan sosyal tabanlarıyla bağlantılı bir şekilde, Irak ve İran topraklarında yüzlerce yıldan beri yerleşmiş, münhasıran Mazdekizm ve Maniheizm, kısmen de Zerdüştîlik gibi eski *ikici* (senevî, düalist) İran dinlerinin bünyesinde yaşayan inanç ve anlayışlardan beslenmiştir.[205] Bu yüzdendir ki zındıklar, Kur'an-ı Kerim'in tâlim ve telkin ettiği Tevhid esasına dayanan Allah ve Peygamber kavramlarını inkâr etmemekle beraber, zihinsel şablonlarına tam olarak oturtamadıkları bu kavramları, eski düalist inançları ve kültürel gelenekleri doğrultusunda anlamlandırıp eleştiriyorlar, ahiret inancını ise, pek tabii olarak, bu sayılan dinlerin eskatolojik mitolojisi ışığında yorumluyorlardı. Başka bir ifadeyle, 8.-9. yüzyıllarda Emevi ve Abbasi imparatorluklarındaki Dımaşk, Halep, Kûfe, Basra, Bağdat gibi şehirlerde yaşayan bu ilk tabaka zındıkları, gerçek anlamda ateist bir ideolojiyi hiçbir zaman temsil etmediler. Ancak burada, aynı dönemde Endülüs Emevi hilafetindeki zendeka hareketlerinin böyle bir yapısı olmadığını, buradakilerin daha ziyade resmî mezhep olan Mâlikîlik'ten başka bir mezhebe geçme şeklinde tezahür ettiğini unutmamalıyız.

Emevi ve Abbasi dönemlerinin ilk tabaka zındıkları, İbnü'l-Mukaffa'ın veya daha başkalarının yaptığı gibi, ideolojilerini eski Mazdekist ve Manihe-

---

205 Bu konuda mükemmel bir tahlil için bkz. G. Vajda, "Le témoignage d'al-Mâturidî", s. 1-38; 113-128.

ist eserleri Arapçaya çevirmek suretiyle beslediler. Bu geniş kapsamlı çeviri edebiyatının, İslâm'ın esaslarını ve bazı kavramlarını bu eski dinlerin kavramlarıyla yorumlama konusunda zındıklara çok geniş imkânlar sunduğu görülüyor. Özellikle ahiret, kıyamet, kıyamet alâmetleri gibi kavramların yorumlanmasında, bu dinlerin mitolojilerinden çok geniş ölçüde yararlanıldı ki kalıntıları günümüze kadar uzanmaktadır. Dolayısıyla, bu çeviri edebiyatının zendeka hareketlerinin ideolojik kaynağını beslemek bakımından oynadığı tarihsel rolün kesinlikle çok büyük olduğu söylenebilir.

Yaklaşık 9. yüzyıldan itibaren zendeka hareketlerinin gerek etnik köken, gerekse mahiyet itibariyle yavaş yavaş (adı her ne kadar yine zendeka olsa da) ilhad hareketlerine dönüşmesi, önemli bir dönüm noktasını tespit etmektedir. Bu tarihlerden itibaren artık zendeka hareketinin toplumsal tabanı ve ideolojik mahiyeti, birbirine paralel olarak İran'ın ve kültürünün inhisarından çıkmış, hem etnik, hem ideolojik yapı itibariyle heterojen bir mahiyet almaya başlamıştır. *Zındık* ve *zendeka* terimlerinin artık *ilhad* ve *mülhid* terimleriyle birlikte kullanılmaya başlaması, kanaatimizce bu değişim sürecinin bir sonucu olsa gerektir.

Bu defa Kur'an-ı Kerim'in tâlim ve telkin ettiği Allah ve Peygamber kavramlarının, ahiret inancının toptan reddi şekline dönüşen, yani *ilhad* biçimini alan entelektüel zendeka hareketlerinin, artık İran'ın düalist dinlerinden çok, eski Hind, Yunan ve Hellenistik dönem felsefelerine referans veren ideolojiler kullanmaya başladıkları görülür. Ebû 'İsa el-Varrâk ile başlayıp İbnü'r-Râvendî, Ebû Hayyân et-Tevhîdî ve Ebûbekir Zekeriyyâ er-Râzî ile sürüp giden ilhad hareketleri, böyle felsefî nitelikli bir ideolojiyi temsil ediyorlardı. Artık 12.-13. yüzyılda çok daha belirgin hale gelen tasavvuf çevrelerindeki *zendeka ve ilhad* eğilimleri, muhakkak ki neoplatonist bir çerçevede oluşan ve panteizm ile arasındaki sınırın "bıçak sırtı" kadar ince ve keskin olduğu aşırı Vahdet-i Vücûd'çu bir ideolojiden kaynaklanıyordu. İşte Osmanlı döneminde ele alacağımız *zendeka ve ilhad* hareketleri daha çok, bu son iki ideolojiye istinat eden tarihsel bir arka plana sahiptir.

C) Siyasal Açıdan Zendeka ve İlhad

Zendeka ve ilhad hareketlerini anti-Arabist ve anti-İslâmist bir siyasal, toplumsal ve ideolojik tepki olarak değerlendirdikten sonra şu soruyu sorabilir miyiz? Acaba bu tepkinin siyasal bir amacı, mesela Emevi ve Abbasi iktidarlarını ya kendi çizgilerine gelmeye zorlama yahut onları devirip yerlerine kendi iktidarlarını getirme gibi bir hedefleri var mıydı?

Bir defa entelektüel *zendeka ve ilhad* hareketlerinin doğrudan böyle bir amacı hedeflediklerini söyleyebilmek zordur. Çünkü ele aldığımız örneklerin hiçbiri (belki bürokratik zendeka kategorisinde gördüğümüz Bermekîler olayı bir dereceye kadar istisna kabul edilirse) böyle bir izlenim yaratmıyor. Buna karşılık ihtilalci zendeka hareketlerinin doğrudan doğruya böyle bir siyasal amaca yönelik olduklarını söylemek mümkündür. Bu siyasal amaç, muhtemelen hilafet yönetimini bu hareketleri gerçekleştiren zümrelerin siyasal ve sosyoekonomik durumlarını iyileştirmeye zorlamaktan, iktidarı bilfiil ele geçirmeye kadar değişik biçimler almış olabilir. Özellikle el-Mukanna‘ ve Bâbek el-Hurremî isyanları gibi uzun süreli ve çok kalabalıkkitleleri arkasına almış ihtilal hareketleri için bu herhalde daha çok geçerlidir.

Entelektüel zendeka hareketlerinde ise iki durum ortaya çıkıyor: İbnü'l-Mukaffa‘, Beşşar b. Burd, Ebu'l-‘Alâ el-Ma‘arrî, Bermekîler ve nihayet Afşin örneklerinin temsil ettiği birinci durumda, büyük bir ihtimalle gerçek bir zendekadan çok, ortadan kaldırılmak istenen rakip veya rakiplerin harcanmasını sağlayan siyasal bir enstrümanın söz konusu olduğu söylenebilir. Özellikle Bermekîler olayı bunun tipik bir örneği olarak gösterilebilir. İleride görüleceği üzere, II. Bayezid zamanında *zendeka ve ilhad* suçuyla idam edilen ünlü âlim Molla Lûtfî, bir yanıyla davranış ve ahlâki zaafları yüzünden olduğu kadar, bir yanıyla da mesleki rekabet ve kıskançlığın kurbanı olan kişilerden biridir.

İkinci durumda, yani gerçekten zendekanın söz konusu olduğu entelektüel hareketlerde ise zındıklar ve etraflarında oluşan zendeka hareketleri, doğrudan siyasi iktidarı hedef almadıkları halde, sırf onun tarafından kabul edilen ve korunan resmî ideolojiye ve düzene karşı çıkıldığı için, dolaylı olarak merkezî iktidara karşıt bir konuma yerleşmekte, böyle olunca da onun varlığına, otoritesine ve meşruiyetine yönelik bir tehdit oluşturmaktadır. Nitekim bu şekilde algılandığı içindir ki, siyasi otorite tarafından şiddetle üstüne gidilmekte ve şiddetle mahkûm edilerek ortadan kaldırılmaya çalışılmaktadır.

D) Hukukî (Fıkhî) Açıdan Zendeka ve İlhad

Eğer sergilemeye çalıştığımız tarihçe bütünüyle göz önüne alınırsa, İslâm hukukunun (fıkh), zındıklar ve mülhidler konusundaki tavrı ve bu tavra bağlı olarak geliştirdiği hükümleri, çok tabii olarak İslâm'ın daha başlangıcında değil, *zendeka ve ilhad* hareketlerinin gelişmesine paralel bir şekilde ortaya çıkmış ve peyderpey oluşmuştur. Ama hiç şüphe yok ki, bu hükümle-

rin referansları, Peygamber devrinde görülen *irtidad* (dinden dönme) ve *nifak* (münafıklık, gizli küfr) olayları karşısında Kur'an-ı Kerim'in âyetleri ile bizzat Peygamber'in hadisleri ve bir de bunların Dört Halife devrindeki yorum ve tatbikatlarıdır.[206] Bunlara ek olarak, sonraki yüzyıllarda İslâm dünyasında bu tür olaylar hakkında verilen hukukî hükümlere temel oluşturan dört Sünnî mezhep imamının (Ebû Hanîfe, İmam Malik, Şâfiî ve İbn Hanbel) içtihatlarını düşünmek gerekir. Özellikle zendeka olaylarının başlayıp sürmekte olduğu dönemler içinde yaşamış bulunan bu dört Sünnî mezhep imamının bu konudaki içtihatları, yalnız inanç ve toplumu değil, dönemin siyasal otoritesini de hesaba katan ve hiç şüphesiz, zendeka hareketleri devam etmekteyken sıcağı sıcağına verilmiş hükümlerdi. Bu hükümler zendekanın, *münafık, dehrî, mülhid, mürted, kâfir* gibi kavramlarla karşılaştırılıp nüanslarının tespitinden sonra, son tahlilde *nifak ve irtidad* (yahut *ridde*) ile aynı paralelde değerlendirilmesi sonucunu doğurmuştur.[207]

İslâm'ın ana kaynağı Kur'an-ı Kerim'de irtidad ve nifak kavramlarından doğrudan doğruya veya dolaylı olarak söz edilmiştir. Mesela doğrudan veya dolaylı irtidaddan bahseden âyetlerde, mürtedlere, başka bir deyişle İslâm'dan başka bir inanca dönenlere, ölüm cezası dahil, dünyevî herhangi bir ceza verilmesinin söz konusu olmadığı, üstelik vazgeçip tevbe edenlerin hiçbir cezaya çarptırılamayacağının vurgulandığı dikkati çeker.[208] Nifak yahut münafıklıktan bahseden âyetlerde ise, uhrevî cezalar söz konusu olmakla beraber, yalnızca iki âyette öldürülmeleri emredilmektedir.[209] Burada ilginç olan, Müslümanlığı kabul ettikten sonra geri dönenlerin değil de, aslında

---

206 Bu konuda geniş bir tahlil için bilhassa bkz. Ebû 'Avz, s. 213-216.

207 Msl. bkz. İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, İstanbul 1243, III, 409-412. Osmanlı Şeyhülislamı İbn Kemal de, Molla Kâbız olayı dolayısıyla kaleme aldığı risalesinde, *zındık* kavramını, *kâfir, müşrik, münafık, mürted, mülhid* ve *dehrî* gibi, açık veya gizli küfr ifade eden diğer kavramlarla karşılaştırarak aralarında fark olup olmadığı konusuna açıklık getirmeye çalışmıştır. Ona göre zındık, "Doğru yoldan (İslâm) ayrılan, Şeriat'tan ayrılıp küfr cihetlerinden ve dalâlet yönlerinden birisine sapan kişi" demektir. Kendisi *dâll*'dır (sapık); niyeti dalâlettir (sapıklık); başkalarını *ıdlâl* eder (saptırır), *mudill*dir. Dolayısıyla cezası ölüm olmalıdır (bkz. *Resâilü İbn Kemal*, II, 240-249. Ayrıca bu risaledeki ilgili meselelere ait kısmın geniş bir tahlili için bkz. Üstün, *Heresy and Legitimacy*, s. 165-197).

208 Msl. bkz. *Âlü İmran*, 86-89, 106; *en-Nahl*, 106-109; bu âyetlerde yalnızca uhrevî azaptan söz edilir.

209 Msl. bkz. *en-Nisâ*, 88-91; *el-Ahzâb*, 60-62.

hiç inanmadıkları halde, Müslümanlar arasındaki çıkarları veya çekinme ve korkuları yüzünden inanmış görünenlerin, İslâm'ın bu ilk devrinde gerçek Müslümanlara, Müslüman topluma verdikleri zararlardan dolayı öldürülmelerinin istenmesidir. Biraz dikkatle bakıldığında, bu ölüm emrinin, münafıkların Peygamber devrinde İslâm'ın henüz yeni yayıldığı sıralardaki siyasi tutumlarıyla, yani Müslümanlara karşı kâfirlerle gizlice anlaşıp birlikte hazırladıkları tuzaklar, manevralar ve aleyhteki faaliyetleriyle ilgili olduğu, inançsızlıklarıyla ilgili olmadığı, âyetlerin gelişinden anlaşılıyor.[210] Dönemi değerlendirirken, bu çok mühim noktayı gözden uzak tutmamak gerekir.

Peygamber'in hadislerine gelince, bunlarda mürtedler hakkında öldürülme emirlerinin yer aldığı görülüyor. Mesela en sağlam hadis kaynaklarının başında geldiği kabul edilen *Sahîhu'l-Buhârî*'de bu konuda birkaç hadis nakledilmektedir.[211] Ancak bu hadislerde söz konusu edilen mürtedlerin

---

210 Öyle görünüyor ki, sonraki devirlerde fakihler, bu âyetlerin nâzil olduğu dönemin şartlarını ve münafıkların Müslümanlar aleyhindeki oyunlarını bir yana bırakarak yalnızca hüküm kısmıyla ilgilenmişler ve ölüm cezasını inanç alanına intikal ettirmişlerdir.

211 Bkz. *Sahîhu'l-Buhârî*, Mısır (tarihsiz), IX, 18-19. Özellikle 19. sayfada Ebu'n-Nu'mân b. Muhammed tarîkiyle 'İkrime'den nakledilen bir "hadis" (!) çok dikkat çekicidir. Bu rivayete göre, Hz. 'Ali'nin huzuruna bazı zenadıka (orijinal Arapça metinde bu terim aynen kullanılmıştır) getirilmiş, o da bunların yakılmasını emretmiştir. Olay İbn 'Abbas'ın kulağına gitmiş, o bunu doğru bulmayarak "Eğer ben olsaydım bunu yapmazdım; zira Peygamber bunu nehyetmiştir; ama Peygamber '*Kim dinini değiştirirse onu öldürün*' dediği için onları öldürürdüm" demiştir. Görüldüğü gibi hadislerin yorumunda aslında, Peygamber dönemindeki olayların siyasi niteliklerini göz önüne almak suretiyle, bunların İslâm'ın henüz yeni yeni tutunmaya başladığı bir dönemde söylenmiş olduklarını hesaba katmak gerekiyor. İslâm'ın yeni yayıldığı bir dönemde, Müslüman olduktan sonra tekrar eski dinine dönenlerin, serbest bırakıldıkları takdirde başkalarına örnek olabilecekleri, bunun ise zaten sayıca az olan Müslümanlar arasında olumsuz sonuçlara yol açabileceği düşünülmüş olmalıdır. Bu da gösteriyor ki eğer gerçekten bu sözü Peygamber söylemişse, bu o mürtedin inancını terk etmesi sebebiyle değil, olaydaki belirtilen siyasi maslahat dolayısıyladır.

Ayrıca bu hadis bir problem de ortaya çıkarıyor: Buhârî'deki bu rivayette bir anakronizm olduğu dikkati çekiyor. Bu problem, Hz. 'Ali'ye bazı "zenâdıka"nın getirilmiş olmasıdır. Oysa Hz. 'Ali döneminde zenâdıkadan bahsetmek mümkün değildir. Bu sebeple Buhârî gibi sağlamlığıyla şöhret bulmuş bir kaynakta böyle bir anakronizmi yansıtan bir rivayetin bulunması ilginçtir. Üstelik Buhârî'nin (ö. 869), zendeka hareketlerinin en yaygın olduğu bir dönemde yaşadığını ve eserini

durumları tamamen farklıdır ve öldürülme emrini, tıpkı münafıklarda olduğu gibi, inanç temelinde değil, siyasi çerçevede değerlendirmek gerekir. Bu hadisleri, İslâm'ın yeni ortaya çıktığı ve İslâm toplumunun henüz teşekkül etmekte bulunduğu erken bir devirde, mürtedlerin bu toplumun sayıca ve nitelikçe büyümesine engel teşkil ettikleri düşüncesi çerçevesinde değerlendirmek gerekir.

Klasik fıkıh kaynaklarında zendeka genellikle "İbtânü'l-küfr ve izhâru'l-imân" yani "inançsızlığını gizlemek, inancı varmış gibi göstermek" şeklinde, çok kısa fakat çok açık bir ifadeyle tanımlanmıştır. Görüldüğü gibi İslâm hukuku, *zendeka ve ilhad*ın tarihsel ve kültürel kökleri ve gelişimi konusuyla ilgilenmemiş, meseleyi yalnızca inanç temelinde ele alarak bunu toplumsal ve siyasi düzenle ilişkilendirmiş ve hükmü ona göre vermiştir.

Bu durumda, her biri İspanya'dan Uzakdoğu'ya kadar klasik dönem İslâm dünyasının değişik yerlerinde uygulanan dört Ehl-i Sünnet mezhebinin görüşlerinin, bunlara temel teşkil eden hareket noktalarının, kullandıkları delillerin (âyet ve hadisler) yorumlanış tarzlarının, bu geniş coğrafya içerisinde siyasal, kültürel ve toplumsal özellik ve şartlara göre çok tabii olarak farklılaştığı görülür. Dolayısıyla İslâm dünyasında zendeka olayları karşısında, hangi mezhep nerede yaygınsa, orada o mezhebin hükmünün uygulandığını görmek elbette çok tabiidir. Nitekim (bazı istisnaları ile) mesela Endülüs'te İmam Mâlik'in, Mısır'da ve devrine göre kısmen İran'da İmam Şâfiî'nin, Arabîstan'da İmam Ahmed b. Hanbel'in, Irak'ta İmam Mâlik'in, Anadolu'da ise İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin içtihatları uygulanıyordu. Son tahlilde *nifak ve irtidad* olayına indirgendiği için, zendekanın ölümle cezalandırılacağı konusunda temelde hepsi de hemfikirdir. Ancak bazıları bunu şarta bağlarken, bazıları bu cezayı şartsız öngörmektedir.[212]

Kronolojik sıraya göre gidilirse, Ebû Hanîfe'nin –diğer pek çok konuda olduğu gibi– zındıklara verilecek ceza konusunda da esnek davrandığı görülür. Ondan naklen birbirinden farklı iki rivayetin intikal ettiği anlaşılıyor. Birinci rivayete göre Ebû Hanîfe zındıkların kayıtsız şartsız ölümle cezalandırılmalarından yana görünmektedir.[213] Fakat bu muhtemelen daha önceki bir

meydana getirdiğini unutmamak gerekir. Kanaatimizce bu anakronizm, bu hadisin sıhhatini tartışmalı hale getiriyor.

212 Bu konuda genel bir özet ve kaynaklar için bkz. B. Topaloğlu, "Zındık", *İA*.

213 İbn 'Âbidîn bu görüşü savunur (bkz. *Reddü'l-Muhtâr*, III, 411; Abdulkadir 'Udeh, *et-Teşrî'u'l-Cinâiyyu'l-İslâmî*, Kahire 1960, II, 724.

içtihattır. Çünkü Ebû Hanîfe esas olarak, ölümle cezalandırılmadan evvel, fikrinden vazgeçmesi ve tevbe etmesi için zındıka zaman ve firsat tanınmasından, tevbe ettiği takdirde ölüm cezasının kaldırılmasından yanadır. Aksi halde ancak reddi mümkün olmayan kesin deliller ortaya çıkarıldığı takdirde ölüm cezasının verilmesi gerektiğini savunur.[214] Fakat Hanefîlik içinde, Ebû Hanîfe'nin talebesi Ebû Yusuf gibi, birinci görüşü savunanlar da vardır. Ebû Yusuf, zındıkın tevbe teklif edilmeksizin öldürülmesini önermekte, ama öldürülmeden evvel kendi isteğiyle tevbe ederse, tevbesinin kabul edilmesi gerektiğini bildirmektedir.[215] Osmanlı döneminde –ve hâlâ günümüzde bile– çok muteber bir âlim kabul edilen İbn 'Âbidin, Hanefî mezhebindeki bu tevbe meselesi hakkında biraz daha tafsilat veriyor. Ona göre, zındıkın tevbe edebilmesi ve fikirlerinden vazgeçebilmesi için zaman tanınmak üzere hapse konulması gerekir. Burada her türlü rahatının temin edilmesi, sopa atmak, uykusuz veya aç susuz bırakmak gibi işkence yöntemleriyle tehdit edilmeksizin serbestçe düşünmesi sağlanmalıdır. Bu şartlarda tevbe ederse serbest bırakılır; etmezse ancak o zaman ölümle cezalandırılmalıdır.[216]

Yaşadığı dönemin siyasal, sosyal karmaşalarla, inanç bunalımlarıyla geçmesi yüzünden olsa gerek, Sünnîliği parçalamaya yönelik faaliyetlere karşı çok şiddetli tepki gösteren Mâlik b. Enes ise kesin tavrını zındıkın kayıtsız şartsız öldürülmesinden yana koyar ve her nasıl olursa olsun tevbesinin kabul edilmeyeceğini, tevbe etmesinin onun ölümünü engelleyemeyeceğini savunur.[217] Çünkü ona göre zındıkın tevbesi, hiç şüphesiz ölüm korkusu altında cereyan etmiş olup hayatta kalmak amacına yöneliktir; dolayısıyla gerçekte zendekadan vazgeçiş değildir. Ama mürtedin tevbesi kabul edilir.[218]

İmam Şâfi'i de Ebû Hanîfe gibi düşünmekte, zındıkın tevbesinin kabul edilmesi tezini savunmaktadır. Fakat el-Gazzâlî gibi bu mezhebe mensup ileri gelen bazı ulema aksi görüşü savunur.[219]

Ahmed b. Hanbel'e gelince, o, Mâlik b. Enes'in görüşünü paylaşıyor. Ona göre zındıkın tevbesi hiçbir zaman geçerli olamaz, çünkü ölüm korkusu

---

214 Msl. bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. el-Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, Kahire 1909, s. 45.

215 İbn Teymiyye'nin *es-Sârimu'l-Meslûl*'ünden naklen Ebû 'Avz, s. 217.

216 Bkz. *el-Fetâvâ el-Hindiyye*, İstanbul (tarihsiz), II, 232-234 (el-bâbu't-tâsi' fî ahkâmi'l-mürteddîn).

217 Msl. bkz. el-Mâverdî, *aynı yerde*.

218 *Age*, *aynı yerde*; el-Bağdadî, s. 357; 'Udeh, II, 724.

219 'Udeh, II, 725; Ebû ' Avz, s. 216.

altında yapılmış bir tevbedir.[220] Bu mezhebin sonraki kuşak ileri gelenlerinden İbn Teymiyye ise zındıkın tevbesinin geçersiz olduğunu aynen kabul eder. Ancak öldürülmesi için zındıklığının kesin olarak ispatlanması gerektiğini, aksi halde salıverilmesinin şart olduğunu ileri sürer.[221] Şiîliğin Zeydîyye kolu da, tevbe ettiği takdirde zındıkın öldürülmemesinden yanadır.[222]

Zendeka ve ilhad suçunun ölümle cezalandırılması yolundaki bu içtihadlara rağmen, yine Ehl-i Sünnet içerisinden bazı büyük fakihlerin, her ne şekilde olursa olsun, devlete karşı hurûç etmedikçe, zındıka ölüm cezasının verilemeyeceği düşüncesinde olduklarını da biliyoruz. Meşhur fakih Şemseddîn es-Serahsî (ö. 1090) bunlardan biridir. Serahsî, Hz. 'Ali devrindeki bir hadiseye dayanarak bu hükme varmaktadır.[223]

E) Yargı ve İnfaz Süreci

Burada, zendeka ithamıyla yakalanıp yargılanarak hüküm giyen şahsiyetler hakkında siyasi otoritenin uyguladığı yargı ve infaz sürecinden de bahsetmek yararlı olacaktır.[224] Bu sürecin yeniden inşası için, yukarıdan beri anlatılmaya çalışılan, değişik alanlarda zendeka suçlamasına maruz kalmış ve hüküm giymiş kişilere dair kaynaklarda mevcut olan kayıtlardan yararlanılabilir. Bunlara bakıldığında, sürecin birbirini takip eden şu safhalardan oluştuğu görülür:

1. *İhbar*: Olay bizzat hilafet merkezinde (Emeviler devrinde Dımaşk, Abbasiler devrinde Bağdat) meydana gelmişse, ihbar doğrudan halifeye, Halep, Basra, Kûfe gibi büyük şehirlerden birinde vuku bulmuşsa, en yüksek idari âmir olan valiye yapılmaktadır. Halife veya vali bu ihbarı değerlen-

---

220 Msl. bkz. 'Udeh, II, 725.
221 Ebû 'Avz, s. 218-219.
222 Msl. bkz. 'Udeh, II, 727.
223 *Kitâbu'l-Mebsût*, Beyrut (tarihsiz), X, 125.
224 Böyle bir hukukî prosedür örneğini L. Massignon, Hallâc-ı Mansûr için bütün teferruatıyla safha safha, çok geniş bir dokümantasyonla birlikte vermiştir (bkz. *La Passion*, I, 387-696). Massignon eserinin neredeyse başlı başına bir kitap kalınlığındaki bu bölümünde, mevcut irili ufaklı ve çok çeşitli bütün kaynakları tarayarak yeniden inşâ ettiği bu ilginç muhakeme safahatını adeta belgesel hâle getirmiştir. Zındıklar ve mülhidler hakkındaki hükümlerin tarihsel gelişim süreci ve yargı prosedürüyle ilgili şurada toplu bilgi bulunabilir. Şükrü Özen, "İslâm Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lûtfî'nin İdamının Fıkhîliği", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 6 (2001), ss. 17-43.

direrek meselenin tahkik ve takibi için güvenlik kuvvetlerinin başını görevlendirir.

2. *Araştırma ve tutuklama*: İhbara konu olan zındık veya zındıklar, güvenlik kuvvetleri tarafından soruşturulup araştırılmaya başlanmakta, yakalandıkları takdirde, derhal tutuklanarak yargılanmak üzere hapse atılmaktadırlar. Eğer olay taşrada meydana gelmiş ve ihbar edilen çok önemli kişi veya kişilerse, doğrudan hilafet merkezine yollanırlar. El-Mehdî döneminde ve sonrasında bu işin çok ciddi ve sıkı tutulduğunu ve hemen her büyük şehirde *sahibü'z-zenâdıka* denilen bir özel memurun olduğunu biliyoruz. Bu kişi maiyetindeki bir ekiple çalışıyordu.

3. *Mahkemenin teşekkülü*: Tutuklular, uygun bir zamanda valinin veya halifenin emriyle mahkemeye sevk edilmektedir. Ancak bu mahkeme, sıradan, herhangi bir mahkeme değil, özel olarak bu işe bakmakla görevlendirilmiş, geçici, fevkalade bir mahkemedir. Dolayısıyla teşekkül tarzı da diğer mahkemelerden farklıdır. Eğer olay taşra şehirlerinden birinde ise yahut yargılama çok mühim şahsiyet veya şahsiyetlerle ilgili değilse, başkanlığını (duruma göre) ya bizzat halifenin tayin ettiği vezir yahut oranın emiri, valisi veya kadısı yapmaktadır. Olay çok önemliyse, mahkeme hilafet sarayında ve bizzat halifenin başkanlığında toplanmaktadır.

Mahkeme üyeleri (yine olayın önemine göre sayıları artmak kaydıyla) 1. kadılardan, 2) bilirkişi (bir anlamda jüri) görevini yapacak olan ulema veya fukahadan, ve 3) kâtiplerden oluşmaktadır. Tabii olayın şahitleri de bu fevkalade mahkemede sanıkların karşısında hazır bulundurulmaktadır.

4. *Muhakeme*: Muhakeme, kadı, (veya yerine ve duruma göre) emir, vali, vezir veya halifenin zındık veya zındıkların yüzüne karşı (vicahen), kendileri aleyhinde yapılan ihbarları ve iddiaları bildirmesiyle başlıyor, arkasından sorgulamaya geçiliyordu. Daha sonra sanıkların savunmaları dinleniyor, gerektikçe sırayla şahitlerin ifadelerine başvuruluyordu.[225] Elimizdeki örneklerden, Halife el-Mehdî'nin bu sorgulamaları bizzat yaptığını, hattâ zındıklarla fiilen teolojik tartışmalara girdiğini biliyoruz.[226] Hallâc-ı Mansûr örneğinde

---

225 Bu mahkeme zabıtlarından bir kısmı klasik vekayinâme yazarlarınca eserlerine konulmak suretiyle günümüze kadar ulaşmıştır. Bunlardan bazılarının metinleri, karşılaştırılmak amacıyla, sondaki Ekler kısmında Osmanlı dönemine ait zabıt metinleriyle birlikte konulmuştur.

226 Msl. bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, yay. C. J. Tornberg, Leiden, Brill 1871, VI, 365-367.

olduğu gibi, sorgulama safhasının bazen günlerce devam ettiği de görülebiliyordu.

5. *Hüküm*: Tarihçe kısmında gözden geçirilen zendeka ve ilhad hareketleri hatırlanacak olursa, bunların değişik biçimlerde hükme bağlandığı herhalde dikkati çekmiştir. Genellikle sorgulamalar sonunda şahitlerin ifadeleri, sanıkların savunması ve delillerin değerlendirilmesi, ulemanın ve fakihlerin aracılığıyla yapılıyordu.[227] Bunun sonunda eğer isnat edilen zındıklık ve mülhidlik suçunun işlendiğine kanaat getiriliyorsa o zaman, o hangi mezhebin görüşü hâkim ise, suçluya veya suçlulara o doğrultudaki hüküm uygulanıyordu. Eğer Mâlikî veya Hanbelî mezhebi söz konusuysa doğrudan doğruya ölüm cezasına çarptırılıyor, Hanefî veya Şâfiî fıkhının uygulandığı bir yer söz konusuysa ve eğer zendeka ve ilhad isnadı kesin olarak tahakkuk etmişse, yani sanık veya sanıklar suçlu bulunmuşsa, önce fikir ve kanaatlerinden vazgeçip tevbe etmeleri için kendilerine bir süre tanınıyordu.[228] Eğer bu süre sonunda tevbe etmeyi kabul etmezlerse, o zaman suçun durumuna göre ya hapis, ya sopa veya kamçı, yahut idam cezasına çarptırılıyorlardı.

İşte bu hüküm safhası, özellikle Sünnî mezheplerin teşekkül sürecinin henüz tamamlanmadığı ilk zamanlarda, muhtemelen siyasal otoritenin talebi doğrultusunda veya durum icabı kadıların kendi yaklaşımlarına göre cereyan ederken, bu sürecin tamamlanmasından itibaren (muhtemelen 9. yüzyıldan sonra), duruma bağlı olarak dört mezhepten birinin içtihadına göre cereyan ediyordu. Tabii siyasi otoritenin eğilimi hiç şüphe yok ki her zaman için dikkate alınması gereken çok önemli bir faktördü.

6. *İnfaz*: Bu safhanın çok ilginç biçimlerde cereyan ettiği zamanlar, mekânlar, infaza konu olan şahıslar vardır. İnfaz konusunda fıkıh kaynaklarındaki ifadelerle, gerçekte uygulanan yöntemler arasında bazen çelişkiler, farklılıklar olduğu görülür. Bu konu, büyük çapta siyasi otoritenin ölüm cezası uygulanacak zındık veya mülhidlere karşı tavrıyla bağlantılı görünüyor.

Cezalar bazen basit olarak hapis veya dayaktır (mesela Harun er-Reşid'in tahta geçtiği sırada birçok zındıkın hapiste bulunduğunu hatırlayalım). Ölüm cezalarında ise fıkıh kurallarına göre işkence uygulanmadan kılıçla başının uçurulması gerekirken, korkunç işkencelere maruz bırakılarak öldü-

---

227 Genellikle fakihler, yukarıda hukukî tahlil kısmında özetlenmeye çalışılan büyük mezhep imamlarının görüşleri ışığında hareket etmek zorundaydılar.

228 Osmanlı İmparatorluğu gibi Hanefîliğin resmî mezhep olduğu yerlerde de bazen bu konuda Mâlikî fıkhının uygulandığı görülebiliyor.

rülenleri görüyoruz. Mesela 10. yüzyılda Bâbek el-Hurremi'nin, Afşin'in ve el-Hallâc'ın idam ediliş biçimleri tüyler ürperticidir. Bâbek el-Hurremi'nin, Halife el-Mu'tasım'ın emriyle, devlete isyan suçundan Samarrâ şehrinde diri diri elleri dirseklerinden ve bacakları dizlerinden kesilmek suretiyle korkunç bir şekilde öldürüldüğü, aynı olaya adı karışan Afşin'in de aynı biçimde idam edildiği kaynaklarda anlatılır.[229] El-Hallâc'ın idam sahnesi ise bütün tafsilatıyla tasvir olunur.[230] 13. yüzyılda Anadolu Selçukluları zamanında isyan eden Baba İlyas-ı Horasânî'nin halifelerinden 'Aynu'd-Devle Dede, diri diri derisi yüzülerek idam edilmiştir.[231] Aynı tür bir idam, 15. yüzyıl başlarında Halep'te yine *zendeka ve ilhad* suçundan ölüme mahkûm edilen meşhur Hurûfî şairi Nesîmî'ye uygulanmıştır.[232] Tarihe bakıldığı zaman, bu tür idam geleneğinin Arap toplumlarında değil, Sâsânî İran'ında Zerdüştîliğe karşı çıkan Mazdekist ve (Mani'nin bizzat kendisi başta olmak üzere) Maniheistler'e uygulandığı görülüyor.[233] Bu itibarla Abbasi iktidarının İslâm hukukunda mevcut olmayan bu idam tarzının, varisi olduğu Sâsânî geleneğiyle bağlantılı olduğunu söylemek gerekir. Osmanlı tarihinde ise böyle idam usullerinin uygulandığına dair herhangi bir örnek bilmiyoruz. İleride görüleceği gibi, Osmanlılar'da zındık ve mülhidlerin yalnızca kılıçla boyunları vuruluyordu.

F) Sonuç

Yukarıda sunulmaya çalışılan genel tarihçeye bakılacak olursa, İslâm ortaçağında zındıklık ve mülhidlik hareketlerinin şu anlamları ifade ettiğini söyleyebiliriz:

1. *Hareketleri Meydana Getirenler Açısından* (*Toplumsal Boyut*):

a) Bu hareketler, esas itibariyle sonradan müslüman olmuş, bununla beraber, eski kültür ve inançlarının üstünlüğüne inanan Mevâli içindeki birtakım değişik kesimlerden meydana gelen bir sosyal taban üzerinde gelişmiştir.

b) Bu hareketler yapıları itibariyle başlıca dört kategori oluştururlar:

---

229 Msl. bkz. el-Mes'ûdî, IV, 58.

230 Bkz. Massignon, *La Passion*, I, 638-670.

231 A. Yaşar Ocak, *La Révolte de Baba Resul ou la Formation de l'Hétérodoxie Musulmane en Anatolie au XIIIe Siecle*, Ankara 1989, p. 82.

232 Bkz. A. Gölpınarlı, "Nesîmî", *İA*. Burada bu konudaki kaynaklar zikredilmiştir.

233 Bu ceza hakkında geniş bilgi için bkz. Henri-Charles Peuch, Le *Manichéisme*, s. 55-56.

1. Bir kısmı, içinden geldikleri ve İslâm'a üstün olduğuna inandıkları eski inanç ve kültürlerini İslâm içinde bilinçli olarak sürdürmek istemişler veya İslâm'ı bu tür etkilerin kendiliğinden ve doğal sonucu olarak farklı yorumlamışlar, bu durum mezhepler halinde yeni oluşumlara dönüşmüş, dolayısıyla İslâm içinde "paralel İslâm"lar yaratmışlardır.

2. Bir ikinci kategori, değişik zamanlardaki siyasal ve sosyoekonomik bunalımların sevkiyle, siyasal yahut toplumsal ve ekonomik bazı taleplerini gerçekleştirmek üzere merkezî otoriteye karşı silahlı ayaklanmalar şeklinde ortaya çıkan *mehdîci* (mesiyanik) ihtilal hareketlerinden oluşmaktadır.

3. Bir üçüncü (burada bizim meşgul olduğumuz ana) kategori ise, esas itibariyle yine, içinden geldikleri ve İslâm'a üstün olduğuna inandıkları eski inanç ve kültürlerine referans vererek İslâm'ın temel bazı inanç ve düsturlarına bazen gizliden gizliye, bazen doğrudan ve açık eleştiriler yönelten entelektüel düşünce hareketlerinden meydana gelmektedir. Bu kategorideki zındıklık ve mülhidlik hareketleri,

a) Allah inancı (tevhid esası),

b) Kâinatın sonradan yaratıldığı ve yine yok olacağı (Kıyamet),

c) Öldükten sonra dirilme (Haşr), yeni ve ebedi bir hayatın (ahiret) mevcudiyeti,

d) Kur'an-ı Kerim'in Allah kelâmı olduğu, dolayısıyla mükemmelliği ve taklit edilemezliği,

e) Peygamberlik kurumu ve fonksiyonu (Nübüvvet ve Risalet),

f) İbadet kurumu

gibi beş noktada toplanabilecek olan İslâm'ın ana inanç ve kavramlarını eleştirmeye, çürütmeye ve reddetmeye yönelik bir entelektüel akım, özetle bir "İslâm'ı eleştirme hareketi" olarak özetlenebilir.

4. Son olarak ise daha çok, kendilerince şu veya bu gibi sebeplerle İslâm'a lakayt ve karşı olanların, yahut sefih bir hayat tarzı sürenlerin, yukarıda işaret edilen türde bir düşünsel ve felsefî boyutu olmayan ve İslâm inanç ve ahlakına aykırı hareket tarzları, yaşantıları (libertinage) olarak görünüyor. Gerek Emevi ve Abbasî dönemlerinde, gerekse Osmanlı toplumunda bazı kişilerin, daha çok da sanki bazı şairlerin bu tür statüye dahil olduklarını söyleyebiliriz. Bu statüde olanlar, daha ziyade toplumsal bir hareket özelliği olan hadiseleri dikkate alan bu kitabın çerçevesinde bizi fazla ilgilendirmiyor. Günümüzde de bunun zaman zaman örneklerine rastlamak olağandır.

2. *Merkezî Yönetim Açısından (Siyasal Boyut)*:

İslâm ortaçağındaki bu hareketlerin bir ikinci boyutu da, yukarıda görüldüğü şekilde, doğrudan doğruya Emevi ve Abbasi iktidarına yönelik hareketler olmaları itibariyle, birinci derecede siyasal nitelikleridir. Emevi ve Abbasi merkezî iktidarları bu hareketleri, hâkimiyet haklarını, meşruiyet temellerini, kurdukları düzeni, kısaca kendi siyasal varlıklarını tehdit eder nitelikte gördükleri, diğer bir deyişle, kendilerine yönelik bir tehlike olarak algıladıkları için, onları meşru düzenin dışında, gayri meşru bir zemine kaymış, başka bir ifadeyle, "dairenin dışına çıkmış" gördüklerinden, bunu vurgulayan bir söylem olarak *zendeka ve ilhad* kavramını kullanmışlardır.

3. *Ulema Açısından (Dinî Yahut Teolojik Boyut)*

Zendeka ve ilhad hareketlerinin en az yukarıdakiler kadar önemli bir üçüncü boyutu, inançla ilgili görünüyor. Son tahlilde İslâm öncesi din ve kültürlere, inançlara referans verdikleri göz önüne alınırsa, bu hareketlerin İslâmî bilgiyi üreten bir konumda bulunan ulema tarafından, ideolojik muhteva ve inanç itibariyle önünde sonunda İslâm'a, inançlarına ve o inançların kurduğu düzene bir "saldırı", bir "İslâm'ı tahrip ve tahrif" kampanyası şeklinde algılanması çok doğaldır. Özellikle entelektüel ve mezhebi *zendeka ve ilhad* hareketlerinin önemli bir kısmının böyle olduğu da tarihsel bir gerçektir. Nitekim bu konudaki telif hareketleri ulemanın bu algılayışının göstergesi olarak ortadadır. Özellikle 11. yüzyıldan sonra –ve mesela 15. yüzyıldan itibaren Osmanlı devletinde olduğu gibi– ulemanın bir de siyasal iktidara eklemlenmek suretiyle resmî ideolojiyi ve siyasal düzeni savunma misyonunu yüklendiğini, İslâm'ı savunma amacının ötesinde meseleye ayrıca bu açıdan yaklaştığını da unutmamak gerekiyor.

İleriki bölümlerde ele alınmaya çalışılacak olan Osmanlı şehirli toplumunun ulema ve sûfiyye gibi iki değişik kesiminde ortaya çıkmış olan *zendeka ve ilhad* hareketleri, yeri geldikçe görüleceği gibi, işte yukarıda sayılan bütün bu kategorilerin içine girebilecek yapıdaki hareketler olup, kanaatimizce bu klasik İslâmî dönem *zendeka ve ilhad* hareketleriyle pek çok bakımdan sıkı sıkıya bağlantılıdır.

BİRİNCİ BÖLÜM

OSMANLI RESMÎ (İMPARATORLUK) İDEOLOJİSİ YAHUT "DAİRENİN İÇİ"

I. Bir İmparatorluğun Yönetim Zihniyeti ve Dünya Görüşü: Osmanlı Resmî (İmparatorluk) İdeolojisi

Başlıktaki "Osmanlı resmî ideolojisi" ifadesi akademik camianın bir kısmının kullanmakta pek istekli olmadığı bir tabirdir. O kesimde bunun yerine genellikle "Osmanlı imparatorluk ideolojisi" ifadesi tercih edilir. Bu doğrudur ama tabir bizce –hele bu kitap gibi siyasal iktidara muhalif çevreleri konu edinen bir çalışmada– vurgulamak istediğimiz noktayı yansıtmaktan çok, sanki Osmanlı İmparatorluğu'nun içeriden ziyade dışarıya yönelik bir zihniyet dünyasını işaret etmektedir. Oysa bizim burada yapmak istediğimiz, Osmanlı siyasal iktidarının, tebaasının bazı kesimleriyle olan problemlerinin kaynağını ortaya koymaya çalışmaktır. Bu itibarla, Osmanlı siyasal iktidarının yönetim anlayışını şekillendiren zihniyet dünyasının bazı kesimlerde neden kabul görmediğini, niçin bir tepkiye yol açtığını, bu tepkinin nasıl bir karşı zihniyet dünyası yaratabildiğini ve bunun hangi biçimlerde tezahür ettiğini, belki daha da önemlisi, o kesimlerin bu tepkiyi bazen hayatlarını kaybetme pahasına açıkça ortaya koyabildiklerini anlamaya çalışmak, birinci derecede önem kazanır. Bu sebeple Osmanlı siyasal iktidarının resmen yürürlükte olan politikasının arkasındaki zihniyet dünyasını, söz konusu kesimlerin tepkisel mahiyetteki karşı zihniyet dünyasından ayırt edebilmek için "Osmanlı resmî ideolojisi" ifadesinin bu kitap çerçevesinde uygun düştüğü kanaatindeyiz.[1]

---

1 Osmanlı Resmî (yahut imparatorluk) ideolojisi şu iki yazıda da birer kere daha tarafımızdan Osmanlı tarihçiliğinin gündemine getirilmek istenmişti: "XV.-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmî İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi", *XI. Türk Tarih Kongresi (Bildiriler)*, Ankara 1994, ss. 1201-1210; "Osmanlı Resmî (yahut

Siyasal iktidar bizatihi gücü elinde bulunduran merkez olduğu için, resmî ideolojisinin pratiğe yansıması sonucunda o ideolojiyi paylaşmayan kesimlerde birtakım sıkıntıların ortaya çıkması kaçınılmaz olmakta, bunun sonucunda ya siyasal iktidar o sıkıntıları gidermek için birtakım baskı yöntemleri uygulamakta, ya da tersi olabilmektedir. Yani resmî ideolojiyi paylaşmayan kesimler ona uygun davranmaya yanaşmamakta, daha ileri giderek birtakım tepkisel hareketlere de girişmektedir. Bunu varlığına saldırı olarak gören siyasal iktidar ise baskı tedbirlerine başvurmakta, ama bu arada bazen da aşırılıklara sebebiyet verebilmektedir. Meseleyi sadece siyasal iktidarın ya da karşı kesimlerin haklılığı açısından ele almak, olayları doğru teşhis etmek ve sonuçta doğru değerlendirebilmek açısından bizleri her zaman yanıltabilir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda *zendeka ve ilhad* hareketlerinin Osmanlı resmî ideolojisi ve düzeniyle ilgisi nedir? Bu hareketler gerçekten resmî ideolojiye ve ona dayalı düzene karşı meydana gelen hareketler midir? Eğer gerçekten Osmanlı toplumu içinde bir kısım çevreler tarafından resmî ideolojiye ve düzene karşı bir muhalefet veya karşı çıkış söz konusuysa, bu hangi sebeplerden kaynaklanmaktadır? Bu gibi soruların cevabını verebilmek için bir "Osmanlı resmî ideolojisi" olup olmadığını kısaca tartışmak, mahiyetini anlamaya çalışmak gerekecektir. Ancak bu tartışmaya geçmeden önce, ideoloji ve resmî ideoloji kavramlarını (en azından bizi ilgilendiren konu çerçevesinde) açıklığa kavuşturmamız gerekiyor.

Bilindiği gibi ideoloji, Batı'da tarihçilerden evvel sosyologlarca kullanılmış bir terimdir. İdeolojinin çeşitli tarifleri yapılmış, bir kısım sosyologlar ideoloji ile zihniyet arasında bir fark bulunmadığını söylerken, diğer bir kısmı bir ayırım olduğunu ileri sürümüşlerdir.[2] Her şeyden önce, sosyologların da vurguladıkları gibi ideoloji, tam anlamıyla tarifi zor bir kavramdır, çünkü soyut bir nitelik taşır. Böyle olunca, çok tabii olarak resmî ideolojinin de güç kavranabilir, zor belirlenebilir bir kavram olduğunu söylemek bile fazladır. Bunun sebebi, soyut bir nitelik arz etmesi, dolayısıyla maddi alana yansıyabilmiş boyutlarının pek fazla ortada bulunmaması olduğu kadar, resmî ideo-

---

İmparatorluk) İdeolojisi Meselesi", *Doğu Batı* (*İdeolojiler 2*), sayı 29, Ağustos-Eylül-Ekim 2004, ss. 73-82.

2 Bu konularla ilgili olarak özellikle bkz. Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, Londra 1936; J. B. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology*, Cambridge 1984; aynı yazar, *Ideology and Modern Culture*, Cambridge 1990; ayrıca bkz. Şerif Mardin, *Toplu Eserleri 3: İdeoloji*, İstanbul 1992.

lojiyi doğrudan ve açıkça anlaşılır bir şekilde ortaya koyacak maddi verilerin yetersizliği de olabilir. Buna rağmen resmî ideolojiler her zaman olmuştur ve olacaktır.

Burada ideoloji hakkında sosyolojik tahlil ve tartışmaların içine girmeden "resmî ideoloji" teriminden basitçe ne anladığımızı belirtelim. "Resmî ideoloji" teriminden kastımız, kısaca, "bir devletin kendisine, üzerinde egemen olduğu toprağa ve bu toprak üzerinde yaşayan tebaasına, ilişkide bulunduğu diğer ülkelere bakışı ve onları algılayış tarzı, dünya görüşü, zihniyet yapısı, o devletin yükselttiği değerler sisteminin bütünü"dür.

O halde bu çerçevede bir "Osmanlı resmî ideolojisi"nin varlığından söz edilebilir mi? Edilebilirse bundan ne anlaşılmalıdır? Bu ideolojinin özellikleri nelerdir? Bunlar, kolay olmamakla beraber bir dereceye kadar cevaplandırılabilir sorulardır. Kanaatimizce Osmanlı Devleti'nin de resmî bir ideolojisi olmuştur. Eğer "bir devletin dünyaya bakışını ve dünyayı algılayışını şekillendiren, iç ve dış siyasetini yönlendiren, idari ve kurumsal yapısını, teşkilatını ve özellikle toplumsal ve kültürel dokusunu biçimlendiren temel bir dünya görüşü, bir zihniyeti" varsa, onun bir resmî ideolojisi var demektir. Ayrıca bu ideoloji, bütün bir yönetici kesim tarafından belli sebeplerle paylaşılıyor, halka mal edilmeye çalışılıyor, titizlikle korunuyor, yöneticiler başka ideolojilere yaşama imkânı tanımıyor ve bütün gücüyle onları ortadan kaldırmaya yöneliyorsa, resmî bir nitelik kazanmıştır. İşte, bu anlamda Osmanlı İmparatorluğu'nun da resmî bir ideolojisinin olduğunu kabul etmek gerekir, çünkü bütün bu özellikler onda toplanmıştır. Kısacası, "Osmanlı resmî ideolojisi", Osmanlı Devleti'nin dünya görüşü, zihniyet yapısı, inandığı değerler sistemi ve bu sistemle olan bağlantısı çerçevesinde, kendisine, yönettiği tebaasına, başka devletlerle ilişkilerine bakış ve bu ilişkileri değerlendiriş tarzı olarak anlaşılabilir. Başka bir ifadeyle "Osmanlı resmî ideolojisi", Osmanlı Devleti'nde, başta bizzat padişah olmak üzere, yönetici kesiminden oluşan egemen sınıfın, yani merkezî iktidarı bilfiil temsil eden ve kullanan hâkim tabakanın bu iktidar desteğinde bütün imparatorluk sathında geçerli kılmaya çalıştığı dünya görüşü, yahut zihniyettir denilebilir.[3]

Bu noktada kaçınılmaz olarak yine bir dizi soruyla karşı karşıya kalırız. Her şeyden önce "Osmanlı resmî ideolojisi" dediğimiz "şey", acaba Osman-

3 Burada Osmanlı resmî ideolojisine dair denediğimiz tahlilin daha çok, konumuzun da sınırlarını teşkil eden Osmanlı klasik dönemiyle kayıtlı olduğunu özellikle hatırlatmak isteriz.

lı toplumu, başka bir deyişle yönetilenler tarafından hiçbir yönüyle paylaşılmayan, hiçbir şekilde kabul görmeyen, doğrudan doğruya egemen yönetici sınıfın kendisi için oluşturduğu ve topluma zorla dayattığı bir ideoloji midir? Yoksa belli ölçüde paylaşılan, toplum tarafından da büsbütün dışlanmayan yanları var mıdır? Eğer toplum tarafından da paylaşılıyorsa, karşı koyuşların, direnişlerin sebebi nedir? Bu ideoloji, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda bir defada var olmuş ve aynı biçimde her zaman sürmüş müdür? Yoksa devlet ve toplumdaki değişim süreçlerine göre değişen, gelişen, dönüşen bir seyir mi göstermiştir? Başka bir ifadeyle, beylik yapısından imparatorluk konumuna yükselişine paralel olarak, zaman zaman maruz kaldığı genişleme ve daralmalara paralel bir süreç mi takip etmiştir? Her zaman bütün karakteristikleriyle ortada mıdır, yoksa yalnızca belli durumlarda mı belirginleşmiştir?

Bütün bu soruların cevapları, müteakip bölümlerde ele alacağımız olaylar incelenirken kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Ancak burada çok önemli bir noktaya dikkat çekmekte yarar vardır ki asla gözden uzak tutulmamalıdır: Günümüz tarihçisi, Osmanlı resmî ideolojisini tam olarak anlamaya, onu ifade eden kavramlara yeterince nüfuz etmeye kadir midir? İşte bu, şüphe götürür ve rahatlıkla tartışılabilir. Çünkü bugünün tarihçisinin çok daha değişik bir ortamın, dünya görüşü epeyce değişmiş bir kültürün insanı olarak bu kavramlara yeterince nüfuz edebileceği, bunları Osmanlı devrinde anlaşıldığı şekliyle algılamaya yeterince yatkın olabileceği kanaatimizce tartışmaya açıktır.

Osmanlı resmî ideolojisini iyi anlayabilmek için çok önemli bir noktanın daha gözden kaçırılmaması gerekir: Bu ideolojisinin esasını "inanç" oluşturur. Osmanlı İmparatorluğu altı yüzyıllık uzun tarihinin hemen hemen her alan ve safhasının sergilediği gibi, bir "inanç devleti"dir. Bu yüzden Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet de en az din (İslâm) kadar inanç konusudur, dolayısıyla kutsaldır.

Bu, kanaatimizce, Osmanlı İmparatorluğu'nda devletle dinin (Abbasiler dahil, tarihte hiçbir İslâm devletinde olmadığı kadar) birbiri içine geçmesinden, başka bir ifadeyle "*devletle dinin özdeşleşmesi*"nden ileri gelmektedir. Şematik olarak ifade etmek gerekirse şöyle söylenebilir: Osmanlı Devleti'nde devlet ve din yan yana iki ayrı daire değildir; ikisi üst üste çakışır ve din dairesi bütünüyle devlet dairesinin içindedir. Yani bu özdeşlikte devlet, dini içine alan, kuşatan büyük dairedir. Başka bir ifadeyle, "Osmanlı resmî ideolojisi" demek, devletle dinin, siyasetle İslâm'ın ayrışmaz bir biçimde birbiri içine girdiği bir zihniyet dünyası, bir ideoloji demektir. O halde bu özdeşliği,

Osmanlı Devleti'nde "*her şey devlet içindir; din de devlet içindir*" şeklinde formüle etmek mümkündür. Bu da demektir ki, Osmanlı resmî ideolojisini kavrayabilmek, bir bakıma, bu ideolojiyi oluşturan din-devlet özdeşliğinin bu iki unsurunun tahlili ve tarihi köklerinin teşhisiyle geniş ölçüde bağlantılıdır.

II. Tarihsel Kökleri

A) Siyasal Kökler

Osmanlı resmî ideolojisinin temelindeki bu özdeşliğin ilk unsuru olan *devlet* kavramının Osmanlı'da kazandığı biçim ve muhteva, hiç şüphe yok ki geniş ölçüde onun vârisi olduğu eski siyasi geleneklerle sıkı sıkıya bağlantılıdır, başka bir deyişle onların zaman içinde oluşan bir sentezidir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun, mesela eski Roma gibi, Batı dünyasında, Emevi ve Abbasi İmparatorlukları gibi İslâm dünyasında teşekkül etmiş imparatorluklardan pek çok bakımdan, özellikle de hâkimiyet kavramı, siyasal telakkileri, devlet yapısı ve kurumları, toplum yapısı ve kurumları ve bunların yapısal karakteristikleri itibariyle önemli ölçüde ayrıldığı görüldüğü gibi, bazı bakımlardan benzediği de görülür. Bunlar uzun zamandan beri tarihçilerin dikkatini çekmiş ve onları bu farklılıkların ve benzerliklerin sebeplerini aramaya yöneltmiştir. Farklılıklar ve benzerlikler Osmanlı devlet zihniyetini oluşturan siyasi geleneklerle açıklanmaya çalışılmış, bugüne kadar bu gelenekler başlıca şu üç köke indirgenmiştir:

1) Eski Türk siyasal geleneği,
2) Klasik İslâm siyasal geleneği (Emevi, Abbasi ve Selçuklu),
3) Doğu Roma (Bizans) siyasal geleneği.

Bu sıralama gerçekte bu geleneklerin Osmanlı resmî ideolojisinin oluşumundaki etki derecelerinden ziyade, tarihsel süreç içerisinde beliriş sırasına göre yapılmıştır. Fakat aynı zamanda, Türklerin değiştirdiği coğrafi mekânlara paralel olarak temasta bulundukları kültür dairelerinin sırasını da temsil eder. Gerçekten de Osmanlı Devleti'ni kuran temel unsur olan Türkler, tarih içinde kendi anayurtları olan Orta Asya'dan, İslâm'ı kabulle birlikte Ortadoğu'ya, eski antik imparatorlukların mirasını taşıyan İslâm topraklarına intikal etmişler, nihayet Anadolu'yu ele geçirerek Doğu Roma (Bizans) ile temasa geçip sonunda ona vâris olmuşlardır.

Bütün bu tarihî macera boyunca yerleşilen bu topraklarda eskiden mevcut devlet yahut siyaset gelenek ve telakkilerine vâris olmak da çok tabiiydi.

Ayrıca pratik bakımdan da şarttı, zira bu yerlerde yaşayan insanları, alıştıkları yönetim ve hâkimiyet tarzından koparmadan yeni yönetimin hâkimiyetine sokabilmek ve alıştırabilmek, onların gözünde meşrulaştırmak gerekiyordu. Osmanlılar dahil, tarihteki bütün Türk devletleri genellikle bunu yapmışlardır. Bu siyasi gelenekler ve hâkimiyet anlayışları içinde en eskisi, hiç şüphesiz ki Türklerin kendi anlayış ve gelenekleriydi.

1. Eski Türk ve Moğol (Orta Asya) Siyasal Geleneği, Selçuklu ve İlhanlı Tecrübesi

Eski Türk siyasal geleneğinden kasıt, muhakkak ki Türklerin İslâm'ı kabul etmezden önceki tarihlerinin en eski devirlerinden intikal eden devlet ve hâkimiyet geleneğidir. Ancak bu gelenek hiç şüphesiz büyük çapta Türklerin kendi öz tecrübelerini içine aldığı kadar, Hind, Çin ve İran başta olmak üzere, çevre siyasal kültürlerinin etkilerini de kapsar. *Orhun Kitabeleri*, diğer bazı tarihi kayıtlar, bilhassa şifahi destanlar, bu siyasal geleneği bize taşıyan belgelerdir. Bugüne kadar bu malzeme üzerinde yapılan çalışmaların tahlilinden çıkarılan sonuçlardan hareketle, eski Türk siyasal geleneğinin karakteristiklerini şu üç ana noktada toplayabiliriz:

a. Eski Türk siyasal geleneğinde hâkimiyet ve iktidar semavi (ilahî) kökenlidir.

b. Bu hâkimiyet evrensel (cihanşümûl) bir hedefe yöneliktir.

c. Töre denen, tarihin içinden süzülerek gelmekte olan eski geleneklerden oluşan bir örfe dayalıdır.

Hâkimiyetin semavi yahut ilahî kaynaklı olduğu anlayışı, İslâm öncesi Türk ve Moğol inançlarında eski ve köklü bir yere sahip olan "gök kültü"yle çok yakından ilgilidir. *Oğuz Kağan Destanı*'nda bu husus açıkça ortaya çıkar. Oğuz'un doğuşu da gökle ilgilidir ve harikuladelikler içinde cereyan eder. Bizans elçisi Priskos, Hunlar'ın, Attila'nın ilahî bir kökenden geldiğine inandıklarını bildirir. Göktürk hükümdarı Bilge Kağan da, Orhun kitabelerine göre "Tanrı gibi gökte doğmuş", "Tanrı istediği için tahta oturmuş" ve "Tanrı güç verdiği için güçlü" olmuştur. Bir başka Göktürk kağanı İşbara Han ise "Tanrı tarafından gönderilmiş"tir. Tuna Bulgarları'na ait bir kitabe, Bulgar hanının da "Tanrı tarafından gönderildiği"ni kaydeder. Bir Uygur hükümdarının Gazneli Mahmud'a yolladığı mektupta ise hükümdar kendisinin "göklerin sahibi tarafından hâkimiyete getirildiği"ni

belirtir.[4] Bu inançların Cengiz'in Moğol İmparatorluğu'nda ve dolayısıyla İlhanlı İmparatorluğu'nda da geçerli olduğu bilinmeyen bir şey değildir.

Bu ve benzeri tarihi kayıtlara dayalı örnekler gösteriyor ki, kağanın ilahî kökenli oluşu yalnızca belli bir zaman veya mekân içinde, belli bir Türk boyuna veya devletine mahsus bir özellik arz etmiyor. Yalnız bu örneklerde dikkat edilmesi gereken nokta, Türk kağanlarının veya hanlarının, eski Roma'da olduğu gibi bizzat kendi şahıslarının değil, temsil ettikleri hâkimiyetin ilahî kökenli, dolayısıyla kutsal oluşudur. Bu, onlar tarafından temsil edilen devletin de kutsal sayılmasının bir sebebidir.[5] Bu anlayış hemen aynıyla eski Çin hâkimiyet anlayışında da mevcuttu.

İşte, eski Türklerdeki ve Moğollardaki bu tipik hâkimiyet anlayışı, aşağıda görüleceği üzere, Osmanlı hâkimiyet ve hükümdarlık anlayışında da çok belirgin bir biçimde, ama tabii olarak *Zıllullahfi'l-'âlem* (Allah'ın yeryüzündeki gölgesi) yahut *el-müeyyedmin'indillâh* (Allah tarafından güçlendirilmiş) şeklinde, İslâmî terminoloji ile formülleştirilmiş kalıplar halinde karşımıza çıkacaktır.

Bu ilahî hâkimiyet anlayışının pek tabii sonucu, tanınmış Selçuklu tarihçisi Osman Turan'ın "cihan hâkimiyeti mefkûresi" dediği "dünya hâkimiyeti" anlayışıdır. Türk devletlerinin tarihte önemli izler bırakmış olanlarının hemen hepsinde bu iddiaya rastlanır; Osmanlı Devleti'nde "kızıl elma" olarak sembolleştirilmiştir. Mesela yine *Oğuz Kağan Destanı*'na göre, Tanrı'nın cihan hâkimiyetini Oğuz Kağan'a verdiği haberi, adeta Şeyh Edebali'nin proto-tipi diyebileceğimiz, Oğuz Kağan'ın danışmanı Irkıl Ata tarafından kendisine müjdelenir. Daha sonraki Oğuz hükümdarlarına bu müjdeyi veren ise, İslâmî Türk geleneğinin Korkut Ata'sı olacaktır. Bizans elçisi Jordanes de, Atilla'nın, Tanrı'nın dünya hâkimiyetini kendine verdiğine samimi bir şekilde inandığını bizzat onun ağzından duyduğunu nakleder.[6] Bu güçlü inancın yüzyıllar sonra Fatih Sultan Mehmed'in ağzından "Dünyada tek iman, tek sultan" şeklinde telaffuz edildiğine şahit olacağız.

---

4 Bkz. Osman Turan, "Cihan Hâkimiyetinin İlâhî Menşei", *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu, 1969, I, 94-98.

5 Eski Türk siyasi geleneği konusunda geniş bilgi için msl. bkz. Halil İnalcık, "*Kutadgu Bilig*'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri", *Reşit Rahmeti Arat İçin*, Ankara 1976, s. 259-271; Bahaeddin Ögel, *Türklerde Devlet Anlayışı*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1982; ayrıca bkz. Ümit Hassan, *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*, İstanbul: Kaynak Yay., 1985.

6 Bu örnekler hakkında daha geniş bilgi için bkz. Turan, *Cihan Hâkimiyeti*, I, 94-98.

Eski Türk siyasal geleneğinde Türk kağanının en az yukarıda belirttiklerimiz kadar güçlü ve önemli olan töre koyma yetkisine gelince, bu da yine hâkimiyetin ilahî kökenli oluşu anlayışıyla sıkı sıkıya bağlantılıdır. Çünkü bu yetki ancak ilahî desteğe sahip büyük hükümdarlara, yani *kağan* (*hakan*, *han*) unvanını taşıyanlara verilmiştir. Bu unvanı taşımayan hükümdarlar töre koyamazlar. Eski Türk siyasal geleneğinin bu çok önemli unsuru, Osmanlı İmparatorluğu'nda özellikle Fatih Sultan Mehmed ile belirginleşen örfî hukukun temellerinden birini teşkil edecektir.

Aşağıda Osmanlı resmî ideolojisinin muhteva analizi yapılırken daha geniş olarak görüleceği gibi, İslâm öncesi Türk ve Moğol siyasal geleneğinin sözü edilen her üç unsuruna da Osmanlı resmî ideolojisi vâris olmuştur. Kanaatimizce bu ideolojinin İslâmî unsurlarına bile baskın olan devletçi karakterinin kökünü de burada aramak gerekir.

2. Klasik İslâm Siyasal Geleneği (Emevi ve Abbasi Devlet ve Hâkimiyet Anlayışı)

Bu ifadedeki "İslâm" teriminin, İslâm'ın bizzat din olarak teorik yanıyla ve Peygamber ile Dört Halife (Hulefâ-i Râşidîn) zamanının siyasal uygulamalarıyla bir ilgisi yoktur. Buradaki İslâm teriminden, daha çok İslâm tarihinin klasik devresini içine alan Emevi ve Abbasi dönemlerinde, bu devletlerin hâkimiyet alanlarında eskiden beri mevcut siyasal geleneklerin özümsenmesi suretiyle oluşan İslâm siyaset ve hâkimiyet anlayışını ve onun oluşturduğu geleneği anlamak gerekir. Bu geleneğin içindeyse, eski Roma, Sâsânî, hattâ eski Hind siyasal geleneklerinin etkileri mevcuttur. Tabii ki bu sentezin harcı İslâm olmakla birlikte bu, Peygamber ve Dört Halife zamanında teşekkül eden İslâm siyaset geleneğinden hayli farklılaşmış bir gelenekti.

İşte bu klasik İslâm siyasal geleneğinin,[7] İslâm hâkimiyetindeki geniş coğrafyada meydana çıkmış, farklı zaman ve mekânlarda yazılmış *Kelîle ve Dimne*

---

7 Klasik İslâm siyaset geleneği, düşüncesi ve bununla ilgili önemli teorik kaynaklar hakkında güzel bir çalışma için bkz. Harun Han Şirvânî, *İslâm'da Siyasî Düşünce ve İdare*, çev. Kemal Kuşçu, İstanbul 1965. Ayrıca klasik İslâm siyaset geleneğinin muhtevası hakkında da bkz. Muhammed Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, çev. Kemal Kuşçu, İstanbul 1963. Bunlardan başka şu son yıllar içinde yapılmış başka modern incelemeler de vardır: M. Ziyauddin Rayyis *İslâm'da Siyasî Düşünce Tarihi*, çev. Ahmet Sarıkaya, İstanbul 1990; Patricia Crone, *Ortaçağ İslâm Dünyasında Siyasi Düşünce*, çev. Hakan Köni, İstanbul: Kapı Yayınları, 2007.

(eski Hind *Pançatantra*'sının İslâmî versiyonu), *Kabusnâme*, *Siyâsetnâme*, *Kutadgu Bilig* gibi, Hind, İran, Türk ve *el-Ahkâmu's-Sultâniyye* gibi Arap kökenli zengin bir klasik literatürü vardır. Bu literatür, eski Türk siyasal geleneğinin karakteristiği olan *cömertlik* ve *töre* kavramlarının yerine, daha çok Hind-İran siyasal geleneğinin karakteristiği olan *akıl*, *hikmet* ve *bilgi* unsurlarına dayanmakla dikkati çeker.[8] Bu geleneğin temel felsefesi, Osmanlı siyasal düşünce literatüründe sık sık "daire-i 'adliye" terimiyle ifade edilen ve İslâm adalet kavramıyla örtüşen eski Hind kökenli siyaset kavramında temellenir. Bu kavram "daire-i 'adliye" terimiyle formüle edilmiştir. "Daire-i 'adliye" terimini, "***cihanın adaletle duracağı; adaleti devletin sağlayacağı; devletin ise bir hükümdara*** (***melik***) ***ihtiyaç göstereceği; hükümdarın ordu olmadan iş göremeyeceği; orduyu ise ancak servetin*** (***mal***) ***toplayabileceği; serveti re'âyânın sağlayacağı, re'âyânın da ancak adil hükümdar sayesinde refaha ereceği***" şeklinde özetlemek mümkündür.

Osmanlılar klasik İslâm siyasal geleneğine geniş ölçüde Anadolu Selçukluları ve İlhanlılar aracılığıyla vâris oldular. Yönettikleri tebaaya, merkezî iktidara şartsız boyun eğip vergilerini ödedikleri sürece hoşgörülü ve şefkatli yaklaşımları, oldukça adil vergi sistemleri, bu çerçevede değerlendirilmelidir.

3. Bizans Siyasal Geleneği

Doğrudan doğruya olmak kaydıyla Osmanlıların Bizans siyasal geleneğiyle temasları herhalde daha küçük bir uc beyliğiyken başlamıştı. Ancak bu geleneğin Osmanlı resmî ideolojisindeki gözle görülür etkileri hiç şüphesiz Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'u almasından sonra ortaya çıkar.

Aslında Bizans kurumlarının Osmanlı kurumları üzerine etkisi tezi, eskiden beri Batılı tarihçiler tarafından abartılmış, Osmanlı İmparatorluğu'nun bütün teşkilat ve yönetim kurumları, neredeyse bütünüyle Bizans'a bağlanmak istenmiştir. M. Fuad Köprülü'nün çalışmalarıyla bu tez ağır (ve büyük ölçüde haklı) bir biçimde eleştirilmiştir.[9] Ancak bugün daha ileri bir seviyede

---

8 Bu konuda bkz. İnalcık, 5 no'lu dipnotta zikredilen makale.

9 Fuad Köprülü, başlı başına bir kitap cesametindeki "Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseseleri Üzerine Tesiri Hakkında Bazı Mülâhazalar" [*THİTM*, I (1931), s. 165-313] adını taşıyan bu büyük makalesinde meseleyi çok geniş bir biçimde ele almış, eski Bizans hâkimiyet ve imparatorluk anlayışını incelemenin ötesinde, Bizans ve Osmanlı kurumlarını da birer birer karşılaştırmıştır. Bu makale, *Alcune Osservazioni Intorno All'influenza della Istituzione Byzantina sulle Istituzioni Ottomane* (Roma

yapılan modern araştırmalar Köprülü'nün eleştirilerinin bazı noktalarda tamamiyle geçerli olmadığını göstermektedir.

Bugün için genellikle kabul gören yaklaşım, kurumsal alanda Bizans etkilerinin eskiden iddia edildiği boyutlarda olmamakla beraber, belli ölçüde mevcut bulunduğu, mesela timar rejiminin yapılanmasında, saray teşkilatı konusunda, belki bundan da önemlisi, iktidar ve hâkimiyet anlayışında, ulemanın merkeze bağlı dinî bir bürokrasi vasfını kazanarak o vasıtayla İslâm'ın merkezî yönetimin kontrolüne tabi kılınmasında Bizans'ın etkisi olduğudur. Belki daha da önemlisi, Fatih Sultan Mehmed'in şahsında tipik örneğine kavuşan ve Kanuni Sultan Süleyman'la zirvesine ulaşan "Osmanlı padişahı" tipinin oluşmasında,[10] Bizans'ın *imperium* anlayışının rolünü dikkate almamak mümkün değildir.

B) Osmanlı Resmî (İmparatorluk) İdeolojisinin Dinî Kökleri

Osmanlı resmî veya imparatorluk ideolojisinin yukarıda kısaca açıklanmaya çalışılan üç siyasal gelenekten temellendiği nasıl tarihi bir gerçekse, dinî köklerinin de İslâm'da olduğu bir başka tarihi gerçektir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Osmanlı İmparatorluğu, en az Emevi ve Abbasi imparatorlukları kadar bir İslâm devletidir. Bu itibarla, Osmanlı resmî ideolojisinde İslâm'ın rolünü kavrayabilmek, onun siyasal iktidar için ne ifade ettiğini, bir başka deyişle, devletin İslâm'ı nasıl yorumladığını, bu yorumu ideolojisine nasıl yansıttığını ve nihayet bir siyaset aracı olarak nasıl kullandığını (burada bu kelimeyi olumlu anlamda kaydettiğimizi hemen belirtelim) anlamak çok karmaşık ve zor bir iştir. Osmanlı tarihçiliği açısından bugüne kadar bu zor ama Osmanlı İmparatorluğu'nun iç ve dış siyasetini kavrayabilmek bakımından o nispette de gerekli bir iştir. İşte, bir siyaset etme aracı olarak kanaatimizce bu yorum, Osmanlı Devleti'nde, daha önceki Müslüman devletlerde pek rastlanmayacak derecede kendine mahsus güçlü bir siyasal mahiyet kazanmıştır ki, buna kısaca "Osmanlı İslâmı" demek yanlış olmaz.

1953) adıyla İtalyanca müstakil bir kitap olarak da yayımlanmıştır. Ayrıca daha sonra, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri* (İstanbul: Ötüken Yay., 1981) adıyla Türkiye'de biri Türkçe, diğeri *Some Observations on the Influence of Byzantine Institutions on Ottoman Institutions* adıyla İngilizce olmak üzere (çev. Gary, Ankara: TTK Yay., 1994) iki kere daha neşredilmiştir.

10 Bu hususa aşağıda genişçe yer verilecektir.

Bilindiği üzere Türkler, yaklaşık 9. yüzyıldan itibaren İslâm'ı kabule başladılar. Karahanlılar ile birlikte ilk Müslüman Türk devletini tarih sahnesine çıkaran Türkler'in büyük bir çoğunluğu için zamanla İslâm adeta "milli din" haline geldi. Ayrıca giderek hemen hemen bütün Türk devletlerinde de resmî din oldu. Pek çok bakımdan Osmanlılar'ın kökeninde bulduğumuz Büyük Selçuklular ise, 11. yüzyılın ikinci çeyreğinde belli tarihi şartlar sonucu Mâverâünnehir (bugünkü Özbekistan) bölgesinde, Sünnî İslâm'ı benimsediler. Bu, çoğu Türklerin tarihinde olduğu kadar, Sünnî İslâm'ın tarihinde de pek çok bakımdan, özellikle de siyasal açıdan büyük bir olay, bir dönüm noktası oldu. Çünkü bu tarihten itibaren Türk siyasal himayesinde yaşamaya başlayan Ortadoğu İslâm dünyasında Sünnî İslâm, bir daha elinden bırakmayacağı çok güçlü bir siyasal destek kazandı; öteki mezhepler arasında öne çıkan tek güç haline geldi.

Bu tarihi sürecin nasıl başladığı ve geliştiği meselesi çok önemlidir. Çünkü yalnız Osmanlı İmparatorluğu'nda değil, genellikle bütün Türk devletlerinde merkezî yönetimlerin ve halk kesimlerinin İslâmî yorum ve inançları, siyasi iktidarların politikaları, büyük çoğunlukla bu şartların ürünüdür. Ancak söz konusu tarihsel süreç henüz yeterince tahlil edilmiş olmamakla beraber, son yıllarda oldukça ilgi çekmeye başlamış görünmektedir.[11]

İslâm, Orta Asya Türk topluluklarına İranlı tacirler ve çeşitli tasavvuf mekteplerine mensup sûfiler aracılığıyla, bunlar arasında da en çok Horasan Melâmetiyye Mektebi'nden gelen Fars ve Ahmed-i Yesevî gibi Türk kökenli sûfiler vasıtasıyla ulaştı.[12] Karahanlılar'ın İslâm'ı kabul edişlerini anlatan

---

11 Mesela birincisi genel olarak Türklerin İslâm algılayışına, ikincisi Büyük Selçuklular'ın, üçüncüsü Anadolu Selçukluları'nın ve dördüncüsü hem Büyük Selçuklular hem Anadolu Selçukluları'nın dini algilayış ve siyasetlerine hasredilmiş şu dört kitap bu alandaki yoksulluğu giderme yolunda atılmış ilk adımlardır ve Türkiye tarihçiliği adına sevindirici bir gelişmedir: Fatih M. Şeker, *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, 2. baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfi Yay., 2012; Ahmet Ocak, *Selçukluların Dinî Siyaseti*, İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfi Yay., 2002; Seyfullah Kara, *Selçuklular'ın Dini Serüveni: Türkiye'nin Dini Yapısının Tarihsel Arka Planı*, İstanbul: Şema Yay., 2006; Fatih M. Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslâm Tasavvuru*, İstanbul: Dergâh Yay., 2011.

12 Bu konuda Fuad Köprülü'nün ünlü *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (İstanbul 1919) isimli klasik eseri hâlâ yegâne kaynaktır. Ancak bu eserin, Köprülü'nün sonradan *İA*'ya yazdığı "Ahmed Yesevî" maddesiyle, onun yaklaşım ve yorumlarını, vardığı sonuçları eleştiren Devin DeWeese'nin makaleleri ve Köprülü'nün adı

meşhur *Tezkire-i Satuk Buğra Han* isimli anonim eserde zikredilen bir menkabe, bu sûfi rengin tarihi bir belgesi sayılabilir.[13] Büyük çoğunluğu göçebe bir hayat süren ve daha önceki yüzyıllarda uzun süre Şamanizm, Budizm ve Maniheizm gibi mistik karakterli dinî kültürlerden gelmiş bulunan bu Türk toplulukları, Mâverâünnehir'in gelişmiş kültür merkezlerinde yaşıyorlardı. Uzunca bir zamandan beri yerleşik hayatın nimetlerinden faydalanan soydaşları gibi, kitabî İslâm'ı kaynaklarından öğrenme ve anlama imkânları hemen hiç yoktu. Bu yüzden İslâm'ın onların arasında tutunup yayılabilmesi, ancak eskiden alışkın oldukları mistik yollarla ve eski mitolojik inançlarıyla karışık bir biçimde, oldukça sade bir anlayışla mümkün olabildi. İşte bu anlayışı onlara telkin edenlerin arasında Ahmed-i Yesevî de vardı.

Onun, halifelerinin ve benzerlerinin Orta Asya'daki muhtelif göçebe Türk topluluklarına böyle basitleştirilmiş ve eski inançlarla karışmış bu İslâm anlayışını tanıtıp yerleştirmede gösterdikleri gayret ve çaba, tarihsel bakımdan büyük bir önem arz eder.[14] Çünkü Karahanlılardan Osmanlılara kadar muhtelif Türk toplulukları ve devletleri arasında yaygınlaşan İslâm, bir yandan yerleşik kültür merkezlerinde, Sünnîlik veya *Ehl-i Sünnet ve Cemaat* denilen, medreselerde öğretilen kitabi esaslara uygun bir tarzda, iyi işlenmiş sistematik bir hukuk ve bir teolojinin kılavuzluğunda gelişirken, medresesiz göçebe zümreler içindeki popüler Müslümanlığın, güçlü bir mistik ruh ve yapıyla başlayıp gelişmesi bu sayede olmuştur.

Türk halklarının kendi sosyoekonomik yapılarının ve toplumsal hayat tarzlarının biçimlendirdiği (adına "Türk Müslümanlığı" da diyebileceğimiz) kitabî Sünnîliğe pek uymayan bu popüler Müslümanlığın 10. ve daha sonraki yüzyıllardaki bu başlangıç döneminde, 15. yüzyılın sonlarından itibaren Anadolu sahasındaki bir kısım konar-göçer Türk zümrelerini geniş ölçüde

---

geçen eserinin Gary Leiser ve Robert Dankoff tarafından gerçekleştirilmiş İngilizce çevirisine (*Early Mystics in Turkish Literatue* (London and New York: Routledge, 2006,) DeWeewse tarafından yazılan sunuş yazısıyla birlikte okunması yararlı olur.

13 Bu önemli anonim eserin orijinal metni şurada kısmen yayımlanmıştır: R. Barkley Shaw, *A Sketch of the Turki Language as Spoken in Eeastern Turkistan* (*Kashghar and Yarkend*), Lahor 1875. Eserin tarihi kıymeti hakkında önemli bazı görüşler ise Fernand Grenard'ın şu makalesinde ileri sürülmüştür: "La légende de Satoq Bughra Khan et l'histoire", *JA*, XV (1900), s. 5 vd. Makalenin Türkçe çevirisi için bkz. Osman Turan, "Satuk Buğra Han menkıbesi ve tarih", *Selçuklular ve İslâmiyet*, İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu, 1971, s. 147-187.

14 Bkz. Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1976, 3. baskı, s. 87-97.

etkileyen Safevî propagandasının getirdiği Hz. Ali kültü, On iki İmam kültü vb. Şiî motiflerle henüz bir ilgisi yoktur. Ne var ki bu popüler İslâm, İran sûfiliğinin süzgecinden geçerek belli ölçüde bir esneklik kazanmış, eski inançlarla karıştığı için geniş ölçüde mitolojik bir karaktere bürünmek suretiyle giderek zaman içinde bazı çevrelerde heterodoks bir mahiyet almıştır. Bu yapısıyla da daha 13. yüzyıl başlarından ve bilhassa ilk çeyreğinden itibaren muhtelif göçlerle Anadolu'ya intikal etmiştir.

İşte 14. yüzyıl başlarında Anadolu'nun kuzey-batısındaki Bizans ucunda, büyük çoğunluğu itibariyle halkı konar-göçerlerden oluşan bir "uc beyliği" olarak tarihte yerini almaya başlayan Osmanlı Devleti, bu iki paralel (kitabî ve popüler) İslâm yorumunun vârisiydi. Hattâ, sınırları içindeki halkın belli bir kesimi, özellikle Babaî İsyanı'nın bakiyesi şeyhlerin etrafındakiler, daha ziyade heterodoks bir İslâm algısına sahip idi. Bu vakıanın en belirgin göstergesi, 'Âşıkpaşazâde, Oruç Beğ ve Neşrî tarihleri gibi, erken Osmanlı kaynaklarında beyliğin kuruluş döneminin, *Rum Abdalları* yahut *Abdâlân-ı Rum* tabir edilmekte olup daha ziyade Vefâi geleneğinin temsilcileri olan dervişlerin menkabeleriyle iç içe tasvir olunmasıdır. Başta Osman Gazi olmak üzere, Orhan Gazi ve I. Murad gibi Osmanlı beylerinin etrafı, Şeyh Edebali, Geyikli Baba, Kumral Abdal (Kumral Baba), Abdal Musa, Abdal Murad, Abdal Mehmed ve Postinpuş Baba gibi, bu geleneğe mensup şeyh ve dervişlerle çevriliydi.[15]

Fuad Köprülü'nün bundan yıllar önce ortaya koyduğu ve bugünkü araştırmaların kuvvetle desteklediği üzere, bunlar, 1240 yılındaki Babaî İsyanı denilen büyük toplumsal patlamayı gerçekleştiren kadronun üçüncü kuşaktan temsilcileriydiler. Böylece, Anadolu Selçuklu Devleti'ne başkaldırarak onun zayıflamasına, dolayısıyla Moğol hâkimiyeti altına girmesine dolaylı

---

15 Bu mesele için Köprülü'nün sırayla şu eserlerine bakılmalıdır: "Anadolu'da İslâmiyet", *DEFM*, 5 (Eylül 1338), s. 401-403; *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi* (İstanbul 1935), "Abdal" maddesi ile öteki ilgili maddeler; *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Ankara 1959, s. 94-102; ayrıca bkz. A. Yaşar Ocak, *La Révolte de Baba Resul ou la Formation de l'Hétérodoxie Musulmane en Anatolie au XIIIe Siecle*, Ankara 1989, TTK Yay., s. 117-132; aynı yazar, "Osmanlı Beyliği Topraklarındaki Sûfi Çevreler ve *Abdalan-ı Rum* Sorunu (1300-1389", *Osmanlı Beyliği* (1300-1389), ed. E. Zachariadou, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul: 1997, s. 159-172; aynı yazar, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler*, Ankara: TTK yay., 1992, s. 85-92.

olarak vesile yaratan bir kuşağın torunları, temsil ettikleri İslâm anlayışıyla bir başka devletin kuruluşuna katkıda bulunuyorlardı.

Osmanlı beyliği arazisinde toplanmış bulunan Türkmen boylarının bu insanlara yüzyılların içinden gelen, iyice gelenekselleşmiş kuvvetli bir bağla bağlı bulundukları unutulmamalıdır. Rivayetlere bakılacak olursa aralarında okuma yazma dahi bilmeyenlerin bulunduğu Osman Gazi, Turgut Alp gibi ilk Osmanlı yöneticilerinin, bu Türkmenlerle aynı toplumsal tabana mensup bulunmaları dolayısıyla aynı popüler İslâm anlayışını paylaşmaları çok tabiiydi. Kısmen siyasi bir amaçla olsa bile, kısmen de bu sebepledir ki *Rum Abdalları*'na kolaylık sağladılar ve dervişleriyle beraber ikamet etsinler diye onlar için zaviyeler açtılar, vakıflar tesis ettiler. Böylece, hem şahsen yakınlık duydukları ve saygı besledikleri bu şahsiyetlere minnettarlıklarını göstermiş, hem de onlar aracılığıyla, yönettikleri Türkmen boyları üzerindeki egemenliklerini meşrulaştırmış ve pekiştirmiş oluyorlardı. Her halükârda, devlet henüz bir aşiret beyliği olduğu ve yönetenlerle yönetilenler aynı toplumsal tabanda yer aldıkları için, kuruluş döneminde yönetenlerle yönetilenler arasında, henüz önemli bir İslâmî anlayış ve yorumlayış farkı yoktur.

Böyle bir ortamda İslâm, araçları iyi oluşturulmuş, kurumları yerine oturmuş, ideolojik muhtevası olgunlaşmış bir siyaset aracı haline henüz gelmemiştir. Bu, yukarıda da belirtildiği üzere, kuruluş döneminde yönetim çevreleri ile yönetilenlerin aynı sosyal tabanda yer almalarının sonucuydu.

Ne var ki, durum böyle kalmayacaktır. Konar-göçer toplumsal bir yapıya dayalı bu küçük aşiret beyliğinin,[16] gerek iyi hesaplanmış, düzenlenmiş başarılı bir fetih politikasıyla, gerekse ilhak yoluyla topraklarını durmadan genişletmesi, demografik açıdan büyümesi, onu bulunduğu jeopolitik konumda ister istemez yerleşik bir devlete dönüşmeye zorlamaktaydı. Bu ise hem ihtiyaçlarını çoğaltıp farklılaştırdı, hem de sistemli ve sağlam bir kurumlaşma zorunluluğunu beraberinde getirdi. Zira yeni fetihlerle toprakların genişle-

---

16 Osmanlı Beyliği'nin bu yapısının antropolojik açıdan ama biraz da "neo-Gibbonsçu" analizi için bkz. R. Paul Lindner, *Nomads and Ottoman in Medieval Anatolia*, Indiana University, Bloomington 1983; aynı yazarın şu makalesi de göçebe aşiretlerin tarihsel yapılarını anlamak bakımından çok faydalı bir çalışmadır: "What was a nomadic tribe?", *CSSH*, 24/2 (Ekim 1982), s. 689-711. Aynı yazarın Osmanlı kuruluş problemiyle ilgili olarak ayrıca şu kitabına da bkz. *Explorations in OttomanPrehistory*, Ann Arbor 2007 (Türkçesi: *Osmanlı Tarih Öncesi*, çev. Ayda Arel, İstanbul: Kitap Yay., 2008,)

mesi, toplumsal yapının buna paralel olarak gelişmesi sonucunu doğurmuş, bu ise idari yapının giderek karmaşıklaşmasına ve tabiatıyla merkezîyetçi bir karaktere bürünmesine yol açmıştı.

İşte böylece imparatorluğa doğru evrilme sürecinin içindeki genç Osmanlı Devleti'nin ihtiyaçları, ancak iyi organize edilmiş, sağlamca kurumlaşmış bir bürokrasi tarafından karşılanabileceği için, bunu gerçekleştirebilecek tek kurum olan medreseye dayanması kaçınılmazdı. Bu kurumlaşmada ideolojik motivasyon konumundaki İslâm ise, çok tabii olarak, buna gücü yetecek uzun bir tarihsel tecrübesi bulunan Sünnî (yahut kitabi) İslâm'dı. Oysa Türkmen boylarının çoğunluğunun mensup olduğu, şifahi ve popüler mistik bir niteliğe sahip İslâm, kendini geliştirip kurumlaşma imkânını hiçbir zaman bulamamış ve bulamayacak olan bir İslâm tarzıydı. Bununla beraber, kısmen kırsal kesim ve özellikle konar-göçer çevreler, sözü edilen bu geleneksel mistik halk İslâmı'nı sımsıkı korumaya devam ettiler. Böylece yöneten ve yönetilen kesimi ortak bir tabanda birleştiren bu geleneksel halk İslâmı, daha Orhan Gazi ve özellikle I. Murad, I. Bayezid zamanından başlayarak, yönetici sınıf başta olmak üzere yerini, önemli ölçüde medresenin güdümündeki kitabi İslâm'a bırakmak zorundaydı ve öyle oldu.

III. Unsur ve Kavramları

A) Siyasal Nitelikli Olanlar

1. *Devlet* (*Devlet-i Âl-i Osman, Devlet-i 'Aliyye, Devlet-i Ebed-Müddet*)

Osmanlı resmî ideolojisinin devlet-din, yahut saltanat-İslâm özdeşliğinde temellendiğine yukarıda temas edilmiş, bu özdeşliğin sonucu olarak devletin ve onun temsilcisi olan saltanat kurumunun da kutsallık kazandığına işaret olunmuştu.

Dinin devletle özdeş hale gelmesi, yani bir anlamda İslâm'ın devletin siyaset yapma aracı olarak da ayrı bir kurumsal yapıya kavuşturulması, aslında Abbasi hilafeti zamanında gerçekleşmiş ve 11. yüzyılın ortalarında el-Mâverdî'nin (ö. 1055) ünlü "Din ve devlet ayrılmaz ikizlerdir".[17] 12. yüzyılda ise el-Gazzâlî'nin (ö. 1111) "Din ve saltanat ikizdir" ifadeleriy-

---

17 "Ed-dînü ve'd-devletü tev'emâni lâ yefterikan", bkz. *El-Ahkâmu's-Sultâniyye*, Kahire 1327-1909, mukaddime kısmı.

le formülleşerek teorik temeline oturmuştu.[18] Osmanlılar bu özdeşliği 14. yüzyılda eski Türk siyasal anlayışlarıyla birleştirerek devraldılar. Ancak bu özdeşlik, Fatih Sultan Mehmed'in 15. yüzyılın ikinci yarısından, yani Osmanlı İmparatorluğu'nu tam bir merkezîyetçi yapıya kavuşturmasından sonra, "*din ü devlet, mülk ü millet*" formülüyle resmî ideolojideki gerçek yerini buldu. Buradaki *mülk* teriminin, devletin sahip olduğu toprak ve servet anlamına gelmeyip, hükümranlık, otorite, hâkimiyetin tasarruf yetkisi ve gücü demek olduğunu; *millet* teriminin ise bugün anladığımız manaya gelmeyip *din* demek olduğunu hatırlayalım.

Bu özdeşlik, Osmanlı Devleti'ne hem yöneticiler, hem halk nazarında, bir kökü zaten İslâm öncesi döneme kadar uzanan bir kutsallık veriyordu. Bu kutsallık, 16. yüzyıl başlarında kaleme alınan klasik Osmanlı vekayinâmelerindeki ünlü "rüya menkabesi" ile temsil edilmekteydi. Daha önce *Tabakât-ı Cüzcânî*, *Reşidu'd-Dîn Oğuznâmesi* ve *Düsturnâme-i Enverî* gibi kaynaklarda da bazı değişik versiyonlarına rastlanan bu menkabenin esası, gerçekte *Eski Ahid*'de (Tevrat) bulunmaktadır.[19] Bazı kaynaklarda Osman Gazi'ye, bazılarında babası Ertuğrul Gazi'ye atfedilmekte olup, devletin, "göbekten çıkarak dalları cihana yayılan bir ulu ağaç"la temsil edildiği *Eski Ahid* (Tevrat) kaynaklı bu rüya menkabesi,[20] Osmanlı Devleti'nin ilahî kökenine, dolayısıyla kutsallığına inancı simgelemesi itibariyle, kökleri antik Ortadoğu hâkimiyet anlayışına dayanan oldukça yaygın bir motif olması bakımından önemlidir.

Osmanlı resmî ideolojisi, devletin kutsallığını bundan başka bazı dünyevî gerekçelere de dayandırır. 16. yüzyılın ünlü tarihçi şeyhülislamı İbn Kemal'in ifadesiyle bu gerekçeler, "servetinin ve askerinin çok olması, adil vergi alması, tebaasını adil kanunlarla yönetmesi" ve hepsinden önemlisi, "İslâm'ın hükmünü yürütmesi" şeklinde sıralanıyordu.[21] İşte, Osmanlı resmî ideolojisinde bu faziletlerle donanmış, üstelik ilahî iradeyle kurulmuş "yüce Osmanlı Devleti"nin (*Devlet-i ʿAliyye-i Osmaniyye*), yine bu ilahî iradeyle dünyanın

---

18 *El-İktisad fi'l-İʿtikad*, Kahire 1382-1962, s. 119.

19 *Kitab-ı Mukaddes*, Daniel, IV/4-25. âyetler. Burada rüyayı gören Babil Kralı Nabukadnetsar, yorumlayan Beltatsar, yani Danyal Peygamber'dir.

20 Msl. bkz. *Die Frühosmanischen Jahrbücher des Urudsch* (Tevârîh-i Âl-i Osman), nşr. Franz Babinger, Hannover 1925, s. 8-9; *Âşıkpaşazâde Tarihi* (Tevârîh-i Âl-i Osman), nşr. 'Âlî Beğ, İstanbul 1332, s. 6.

21 İbn Kemal, *Tevarih-i Âl-i Osman*, nşr. Şerafetin Turan, Ankara 1970, I, 16-23.

sonuna kadar ayakta kalacağı varsayılmıştır. *Devlet-i ebed-müddet* kavramı buradan doğmuştur.

2. *Toplum düzeni* (*Nizâm-ı Âlem*)

Devlet-i ebed-müddet kavramı, Osmanlı resmî ideolojisinde devletin yerini çok iyi vurgulayan ve aynı zamanda bütün icraatına meşruiyet kaynağı oluşturan bir başka kavramı doğurmuştur. Bu, Osmanlı resmî ideolojisinin diğer tipik bir kavramı olan *nizâm-ı âlem* prensibidir. Devletin bekası ancak bu sayede mümkün olabilir. Bu yüzden Osmanlı Devleti'nin temel fonksiyonu, *nizâm-ı âlemi*, yani hâkimiyet sınırları içindeki tebaasının bütün kesimlerinin adalet çerçevesinde yönetilerek birbiriyle uyum ve düzen içinde yaşamasını sağlamaktır.[22] Bu, her şeyin üstündedir. Bu itibarla, nizâm-ı âlemin bozulmasına veya sarsılmasına sebebiyet vermek en büyük suçtur; buna asla müsamaha gösterilmez. İşte, bu yüzden Osmanlı Devleti *nizâm-ı âlemin* bozulduğu veya bozulmak üzere olduğu durumlarda derhal müdahale eder. Hangi şahıs veya çevrelerden gelirse gelsin, hangi maksatlarla olursa olsun, merkezî otoriteye rakip olacak, onu sarsacak, dolayısıyla mevcut düzeni bozacak her türlü eğilimi ve eylemi şiddetle bastırmaya yönelir ve onu ortadan kaldırıncaya kadar uğraşır.

İşte, ileriki bölümlerde söz konusu edilmekte olan şahıs ve çevrelerin *zendeka ve ilhad* ithamıyla yargılanarak ortadan kaldırılmalarının gerekçesi de burada yatmaktadır. Bu itham, Osmanlı merkezî iktidarının adeta "kendini koruma ve emniyete alma" silahıdır. Bu noktada, benzeri bütün imparatorluklarda olduğu gibi, Osmanlı Devleti'nin amansız tavrı bütün hüviyetiyle belirir. *Fatih Kanunnâmesi*'ndeki ünlü "kardeş katli" meselesini de işte bu *nizâm-ı âlem* prensibiyle bağlantılı olarak, bu çerçevede yorumlamak gerekir.[23] Bu madde, Osmanlı resmî ideolojisinde devletin rakipsizliğini, kahredici üstünlüğünü, gerektiği takdirde devlet ve toplum düzeninin bo-

22 *Nizâm-ı âlem* terimi bazen dünya nizamı şeklinde anlaşılıp yorumlanmışsa da (msl. bkz. Turan, *Cihan Hâkimiyeti*, II, 88-106), Osmanlı terminolojisinde bu tabirle kastedilen dünya nizamı değil, tabirin geçtiği her yerde de açık olarak anlaşılacağı gibi, imparatorluk sınırları dahilindeki devlet ve toplum düzenidir. "Nizâm-ı 'âlem" konusunun şu makalede geniş bir tahlili yapılmıştır: Gottfried Hagen, "Legitimacy and World Order", *Legitimizing the Order*, eds. Hakan T. Karateke &Maurus Reinkowski, Leiden 2005, Brill, pp. 55-84.

23 Bu konuda bir açıklama için bkz. Turan, *age*, II, 12-15.

zulmaması için hanedan üyelerini dahi gözden çıkaracak derecede olanca kararlılığı ve sonuçta acımasızlığıyla ortaya koyar. Bu sebeple resmî ideolojinin terminolojisinde Osmanlı Devleti'nin adı *Devlet-i ʿAliyye* veya *Devlet-i ʿAliyye-i Osmaniyye*'dir (her zaman, her şeyden yüce ve öyle kalacak olan Osmanlı Devleti).

Devletin bu üstünlüğü, kişi hakları alanında da olanca ağırlığıyla kendini gösterir. Osmanlı Devleti yalnız hâkimiyet sınırları içindeki toprağın değil, onun üstünde yaşayan herkesin ve (bazı istisnai durumlar hariç) her şeyin en yukarıdaki sahibidir. Özel mülkiyet hakkı da bunlar arasındadır. Devletin tanıdığı belli sınırların ötesinde insanların mülk ve servet sahibi olmaları pek söz konusu değildir. Üstelik bu müsaade sınırları içindeki mülkiyetin de fazla bir garantisi yoktur. Çünkü ***müsadere*** denen "el koyma" sistemiyle devlet, doğru yollardan kazanılmamış olduğuna inandığı veya gereğinden fazla bulduğu menkul ve gayrimenkul bütün servetlere, kimin olursa olsun, el koyabilir. Bu sistem bilindiği üzere Tanzimat'a kadar uygulanagelmiştir. ***Evlatlık vakıf*** müessesesi bu sistemin içinde, servet ve emlak sahibi aileler hesabına, kökü Osmanlı öncesine dayanan bir emniyet sübabı olarak işlev görmüştür.

3. *Siyasal İktidar, Sultan (yahut Padişah), Saltanat-ı Seniyye*

Osmanlı resmî ideolojisinde padişah, şahsında devlet-din özdeşliğini temsil eden en yüksek iktidar merciidir. Devletin başı olması itibariyle siyasal otoritenin, şeyhülislamlık aracılığıyla da kurumlaşmış dinin, buna ilaveten halife-sultan sıfatıyla İslâm'ın ve müminlerin hamisi olarak en üst makamı işgal eder. Bütün bu dinî vasıfları temsil etmesine rağmen yine de o, en yüksek örfî yetkilerle donanmış biri olarak daha çok dünyevî otoriteyi çağrıştırır.[24] Halil İnalcık'ın deyimiyle, "Osmanlı padişahı, devlet içinde mutlak örfî hâkimiyet salahiyeti ile, Fatih Mehmed'in şahsında doğmuş ve bütün kudret ve salahiyetlerini Selim I ile Süleyman I zamanında kazanmıştır"[25] Osmanlı padişahının bu konumu, birdenbire değil, kuruluştan 16. yüzyıla kadar uzanan, imparatorluğun olgunlaşmasına paralel tedrici bir gelişim süreci sonunda oluşmuştur.

---

24 Bkz. İnalcık, "Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfî-Sultanî Hukuk ve Fatih'in Kanunları", *SBFD*, III/2 (1958), s. 102-126; aynı yazar, "Osmanlılar'da Saltanat Verâseti Usûlü ve Türk Hâkimiyet Telakkisiyle İlgisi", *SBFD*, XIV/1 (1959), s. 89-94.

25 Bkz. İnalcık, "Padişah", *İA*.

Osmanlı padişahı, Osman Gazi'nin basit ve mütevazı aşiret beyi kimliğinden başlayarak I. Bayezid ile ilk sultan tipini ortaya koymuş, I. Mehmed ve II. Murad ile biraz daha gelişerek nihayet II. Mehmed'in şahsında klasik "Osmanlı sultanı" yahut "Osmanlı padişahı" imajına kavuşmuştur. II. Mehmed Osmanlı padişahı olarak, Oğuz Kağan soyundan gelmiş olmakla eski "Türk kağanı"nı (Han), Müslüman bir hükümdar olarak klasik İslâm geleneğinin "sultan"ını ve nihayet İstanbul'un fatihi unvanıyla da Bizans geleneklerine göre Doğu Roma'nın imparatorunu "kayser-i Rum" unvanıyla kendi şahsında birleştiriyordu. O halde Osmanlı padişahlık yahut sultanlık statüsü, hiç olmazsa klasik dönem için her üçünün bileşimi sayılabilir.

Osmanlı padişahlarının Oğuz Kağan neslinden geldiğine inanılan Kayı boyuna mensubiyetleri iddiası, ilk defa 15. yüzyılda II. Murad zamanında Yazıcızâde Ali tarafından *Tarih-i Âl-i Selçuk* adlı eserde yazıya geçirilmiş, daha sonra öteki tarihçilerce de benimsenmiştir.[26] Günümüz tarihçilerine göre, bununla, eski Türk töresi uyarınca ve Tanrı tarafından han veya hakan seçilmiş bulunan Osmanlı padişahının ve hanedanının, Anadolu'daki bütün Türk zümreleri üzerinde meşru hâkimiyet hakkına sahip olduğu vurgulanmak isteniyordu. Nitekim Osmanlı padişahları yayınladıkları fermanlarda, bastırdıkları sikkelerde ve yaptırdıkları mimari eserlere koydurdukları kitabelerde çoğu zaman "han" ve "hakan" unvanlarını, "sultan" unvanıyla birlikte *Sultanü'l-Berreyn ve Hakanü'l-Bahreyn* (İki karanın –Anadolu ve Rumeli– sultanı, iki denizin –Akdeniz ve Karadeniz– hakanı) şeklinde kullanmışlardır.

"Sultan" unvanına gelince, yukarıda belirtildiği gibi, Osmanlı sultanlarını klasik İslâm siyasal geleneğine bağlayan ve bu gelenek içinde meşrulaştıran bir unvan olarak özellikle de Müslüman hükümdarlara yollanan nâme-i hümayunlarda tercihan kullanıldığı gibi, sikkeler ve kitabeler üstünde de sıkça görülür. 11. yüzyılda Büyük Selçuklular'dan beri büyük Türk hükümdarları tarafından tercih edilen bu unvanın, aynen Selçuklu hükümdarlarının kullandığı "es-Sultanu'l-A'zam" (En büyük Sultan) şekliyle, Osmanlı padişahı için ilk defa kullanıldığı yerlerden biri, Çelebi I. Mehmed devrine ait bir minber kitabesidir.[27]

---

26 Bu konudaki tartışmalar ve Köprülü'nün vardığı sonuçlara dair bkz. "Osmanlı İmparatorluğu'nun Etnik Menşei Meseleleri", *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu* içinde, İstanbul: Ötüken Yay., 1981, s. 185-307.

27 Ankara'daki Ahî Elvan Cami'nin minberindeki 816/1413 tarihli bu tecdid (yenileme) kitabesi için bkz. Ekrem Hakkı Ayverdi, *İstanbul Mîmarî Çağının Menşe'i: Osmanlı Mimarîsinin İlk Devri*, İstanbul 1966, I, 223.

"İmparator" unvanının ise, Osmanlı padişahlarının kendilerinden ziyade Rum tarihçiler ve Batılılar tarafından birkaç Osmanlı padişahı için kullanıldığı görülüyor. Mesela II. Mehmed için, çağdaşları Cecaumenos, Georgios Trapezintios, Amirutzes ve Kritobulos gibi Rum yazarlar bu unvanı eserlerinde zikretmişlerdir. Adı geçen yazarlar, bu sultanın, Konstantinopolis'i almakla geleneğe göre "Romalılar'ın İmparatoru" olmaya hak kazandığını belirtmektedirler.[28] 1481'deki vefatı dolayısıyla Avrupa'da basılan bronz bir madalyonda II. Mehmed, "Bizantii Imperatoris" (Bizans İmparatoru) ve "Othomanum Turcarum Imperator" (Osmanlı Türkleri'nin İmparatoru) unvanlarıyla anılmaktadır. Aynı unvanın I. Selim ve I. Süleyman için basılan madalyonlarda da yer aldığı görülür.[29]

Osmanlı resmî ideolojisinde padişahın iktidar ve hâkimiyetinin İslâmî temelde meşrulaştırıldığının bir göstergesi olmak bakımından büyük bir önemi bulunan "sultan" unvanının, İbn Sina, el-Gazzâlî ve Nasîruddîn-i Tûsî gibi ileri gelen İslâm uleması ve düşünürleri tarafından Hz. Muhammed'e atfedilen hadislerle İslâmî bir temele oturtulmak istendiğini biliyoruz. Böylece sultana kayıtsız şartsız boyun eğmenin dinî bakımdan da farz olduğu telkin ve kabul ettirilmek istenmiştir. "Sultan, Allah'ın her mazlumun sığındığı yeryüzündeki gölgesidir" veya "Kim sultanın önderliğini inkâr ederse zındıktır" yahut "Habeşli bir köle dahi olsa sultana itaat ediniz" vb şeklindeki bu ***mevzû***ᶜ (uydurma) hadisler, gerçekte İslâm dünyasında daha 9. ve 10. yüzyıllardan itibaren, siyasal otorite buhranlarını ve bunların yol açacağı toplumsal kargaşaları önlemek amacıyla, saltanat kurumuna nasıl bir dini (İslâmî) statü kazandırılmaya çalışıldığını göstermeleri itibariyle önemli birer tarihsel belgedirler. Bunlar yalnız İslâm dünyasındaki siyasal hâkimiyet çevreleri tarafından değil, kamuoyunca da büyük bir kabule mazhardı.

İşte, özellikle 15. yüzyıldan başlayarak, *Tarih-i Ebu'l-Feth* yazarı Tursun Beğ (ö. 1490 sonrası) gibi Osmanlı müellifleri, klasik İslâm siyasal geleneğinde böylece yerini çoktan almış bulunan "saltanat-İslâm" özdeşliğinden yararlanarak Osmanlı sultanına kazandırılmak istenen meşruiyetin teorik çerçevesini oluşturmaya çalışmışlardır. Bu çerçeve, "toplum düzeninin (***nizâm-ı âlem***) korunabilmesi için mutlak bir otoriteye ihtiyaç olduğu, bunun ise Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olan ve O'nun iradesini temsil eden sultan olması sebebiyle, kendisine boyun eğmenin ilahî bir emir telakki edilmesi ge-

---

28 Bkz. İnalcık, "Mehmed II", *İA*.

29 Msl. bkz. *Mufassal Osmanlı Tarihi*, İstanbul 1957, I, 513, 515; II, 771'deki madalyon resimleri.

rektiği" şeklinde özetlenebilir.[30] Böylece Fatih Sultan Mehmed'den itibaren Osmanlı sultanları, çok daha belirgin bir şekilde, kendilerini biri örfî, diğeri dinî olmak üzere iki temel üzerinde meşrulaştırmış oluyordu. Bu meşruiyet ise kaynaklarda, "Oğuz Kağan soyundan gelme" (örfî temel) ve "göbekten çıkan ağaç" rüyasının temsil ettiği "ilahî iradeye ve desteğe mazhar olma" (dinîtemel) iddiaları şeklinde sembolik ifadesine kavuşuyordu.[31]

Osmanlı resmî ideolojisinde saltanatın İslâmî temeli, malum gelişmeler sonucu 16. yüzyılın ilk çeyreğinde hilafetin Osmanlılara intikaliyle yeni bir dayanak daha kazandı. Bu meselede asıl dikkat edilmesi gereken nokta, hilafetin Osmanlılara resmen intikal edip etmediği,[32] yahut Osmanlı padişahlarının bizzat halife unvanını kullanıp kullanmadıkları değil, bizzat Osmanlıların ve o dönem İslâm dünyası kamuoyunun gözündeki fiili durumdur ki, o da şudur: Yavuz Sultan Selim ile birlikte Osmanlı padişahları artık kendilerini ***Hâdîmü'l-Harameyni'ş-Şerifeyn*** unvanıyla anmaya başlayıp Memlûk sultanlarının İslâm âlemindeki saygın yerlerinin, bu arada hilafet makamının vârisi ve İslâm'ın da hamisi olarak görmüşler ve görülmüşlerdir.[33] Tarihsel bakımdan önemli ve gerçekte olan da budur.

---

30 Bkz. Tursun Beğ, *Tarih-i Ebu'l-Feth*, nşr. Mertol Tulum, İstanbul 1977, s. 10-15. Bu telakkinin aynı yüzyılda Semerkant'ta Timur'un türbesinin duvarlarında –kapıdan girildiğinde sol taraf karşı duvarda– aynen bir hadis metni olarak Arapça celi sülüs ile yazılı olduğunu söyleyelim. Çevirisi: "*Kim sultana itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur. Kim sultana itaatsizlik ederse, Allah'a itaatsizlik etmiş olur*".

31 Osmanlı sultanının ve saltanatının meşrulaştırılması konusu Hakan Karatekenin şu iki makalesinde analiz edilip tartışılmıştır. Geniş bilgi için bu iki makaleye bkz. "Legitimizing the Ottoman Sultanate. A framework for historical analysis", *Legitimizing the Order*, pp. 13-54; "Optium fort he subjects? Religiosity as a legitimizing factor fort he Ottoman Sultan", *Legitimizing the Order*, pp. 11-130.). Ayrıca, aynı meselenin Kanuni Sultan Süleyman'ın şahsında nasıl bir imaj üzerinden analiz edildiğine dair çok iyi bir çalışma için bkz. Cornell H. Fleischer, "The Lawgiver as Messiah: The making of the Imperial Image in the reign of Süleymân", *Soliman le Magnifique et son Temps*, ed. Gilles Veinstein, Paris 1992, pp. 159-177; aynı yazar, "Mehdî ve Binyıl: Osmanlı emperyal ideolojisinin gelişimi", *Osmanlı*, ed. Güler Eren, Ankara: Yeni Türkiye Yay., 1999, ss. 149-160.

32 Bu meselenin tartışmasına dair bir yazıyı vaktiyle Faruk Sümer yayımlamıştır: "Yavuz Selim s'est-il proclamé calife?", *Turcica*, XXI-XXIII (1991), s. 343-354.

33 Msl. bkz. İnalcık, "İslâm in the Ottoman Empire", *CT*, V-VII (1968-70), s. 23-27; aynı yazar, "Osmanlı İmparatorluğu'nda kültür ve teşkilât", *Türk Dünyası El Kitabı*, Ankara 1976, s. 981 vd; aynı yazar, "Arab-Turkish relations in historical perspective (1260-1914)", *Studies on Turkish-Arab Relations*, Annual 1986, s. 152 vd.

Hilafetin Osmanlılara intikal ettiği yıllarda bu durumun meşru olup olmadığı yolunda bazı çevrelerdeki tartışmaların fiilen Osmanlıları ilgilendiren herhangi bir tarafı yoktur. Çünkü el-Mâverdî'nin teorik çerçevesini çizdiği klasik hilafet anlayışı onlardan çok önce, daha Abbasi İmparatorluğu zamanında pratik değerini yitirmiş ve anakronik bir duruma düşmüş, üstelik Abbasi İmparatorluğu'nun 1258'de Moğollar tarafından yıkılmasıyla bir daha geri gelmemek üzere tarihe karışmıştır. Zaten Emeviler'le birlikte çoktan saltanatla özdeşleşmiş bulunan hilafetin, Abbasiler'den sonra artık İslâm'ı savunan en güçlü hükümdar kimse, onun hakkı olduğu yolunda bir Müslüman kamuoyu bile teşekkül etmeye başlamıştı. Bu sebepledir ki, 14. yüzyılın başlarında tarih sahnesine çıktıkları andan itibaren İslâm dünyasının batı ucunda cihad ve gaza bayrağını taşıyan Osmanlılar'ın, Memlûk Devleti'ni ortadan kaldırmakla fiilen hilafet makamına da vâris oldukları, bunun için ayrıca, zaten kendilerine intikal etmiş bir makam için herhangi bir hak talebinde bulunmaya gerek görmedikleri bir gerçektir. Osmanlı padişahları üstelik Memlûkler gibi sultanın yanında ve himayesinde halife unvanıyla bir başka temsili şahsiyet bulundurma lüzumunu da duymamışlar, bu makamı kendi üstlerine alarak meseleyi bitirmişlerdir. Nitekim Kanuni Sultan Süleyman'ın veziriazamı Lûtfî Paşa'nın (ö. 1564) bu meseleye dair kaleme aldığı *Halâsü'l-Ümme fî Ma'rifeti'l-Eimme* (İmamları –halifeleri– Tanıma Konusunda Ümmetin Şüpheden Kurtarılması) adlı risalede Osmanlı hilafeti bu özetlenen çerçevede savunulmuştur.[34]

Her ne suretle olursa olsun, 16. yüzyılda artık Osmanlı padişahının resmî ideolojideki (veya imparatorluk ideolojisindeki) yeri, halife-sultan olarak daha fazla kutsallık kazanmış, buna karşılık şeriat karşısındaki durumu İslâm dünyası genelinde daha fazla sorumluluk gerektiren, buna paralel olarak daha büyük saygınlık kazandıran bir konuma yükselmişti.

Artık İslâm'ın hamisi olan Osmanlı padişahı bu konumuyla sade İslâm dünyasının değil, "bütün dünyanın da sığınağı", yani kendine mahsus deyimiyle *padişah-ı ʿâlem-penah* olmuştu; bu hüviyetiyle Yavuz Selim ve Kanuni Süleyman tarafından bütün ihtişamıyla canlandırıldı. Kanuni'nin 1547'de V. Charles'a ihsan ettiği ahidnâmenin başında, Osmanlı padişahının artık kendisini nasıl gördüğünü çok iyi vurgulayan şu ibare yer alıyordu: "*Hak*

---

34 Lûtfi Paşa, *Halâsü'l-Ümme fi Maʿrifeti'l-Eimme*, Süleymaniye (Ayasofya) Ktp., nr. 2877.

Teâlâ'nın inayeti ve Yüce Peygamber'imizin mûcizatı berekâtıyla ben ki dünya hakanlarına tac giydiren sultanu's-selâtin, zıllullah fi'l-âlem (...) *Süleyman Han bin Selim Han bin Bâyezid Han'ım.*"[35] Bu ibarelerde açıkça görüldüğü gibi, artık Osmanlı padişahı, İslâm dünyasında nizâm-ı âlemin, Batı Hıristiyan dünyasında ise *pax ottomanica*'nın efendisidir.

Osmanlı padişahı uzun zamandan beridir bu kutsal kimliğiyle özellikle Müslüman tebaa nezdinde İslâm'la o kadar özdeş hale gelmiştir ki, bu özdeşleşme onu halkın gözünde *veliyyullah,* yani *evliya* mertebesine yükseltmiştir. Mesela Fatih Mehmed, Yavuz Selim ve Kanuni Süleyman'ın evliya gibi görüldüklerini çok iyi biliyoruz. Bu inanç yüzyıllar sonra bugün Türkiye'de sıradan muhafazakâr ve dindar halkın hafizasında aynen yaşamaya devam etmektedir. Osmanlı kaynakları bu üç padişahın kerametlerine delalet eden birtakım olaylar naklederler. Ancak burada unutmadan şunu da eklemeliyiz ki, Kanuni Süleyman'dan sonra Osmanlı padişahı bir daha asla onun temsil ettiği imajla temsil edilmedi. Çoğu zaman veziriazamlar veya padişahın arkasındaki gruplar onu gölgede bırakmışlardır. Bir dereceye kadar II. Abdülhamid'in bu çizgiye yaklaştığını söyleyebiliriz.

Bütün bu anlatılanlar, Osmanlı resmî ideolojisinde hâkimiyet ve iktidar kavramıyla ilgili olarak iki önemli karakteristiği vurguluyor:

1) Hâkimiyet ve iktidarın Allah tarafindan Osmanlı padişahına verilmiş olduğu, yani "Allah tarafindan desteklenmiş (*el-müyyed min ʿindillâh*) kutsal iktidar" anlayışı,

2) Bu hâkimiyet ve iktidarın padişahın mensup olduğu hanedanın şahsi malı olduğu, yani "aile malı (patrimonial) mülk" anlayışı.

Bu iki temelden birincisi, bir yandan daha İslâm öncesi Orta Asya hâkimiyet anlayışı, diğer yandan, eski Mezopotamya ve Sâsânî dönemi iktidar anlayışlarının –yukarıda zikredilen hadislerle– İslâmileştirilmiş biçimiyle ifadelendirilmiş, iki farklı kökenden gelme, ama sonunda aynı kapıya çıkan bir iktidar anlayışına dayanırken, diğeri, münhasıran eski Orta Asya hâkimiyet anlayışından kaynaklanıyordu.

Orta Asya Türk devletlerinde çok eski devirlerden beri, siyasi hâkimiyet ve iktidarın, herhangi bir dünyevî merci (halk veya kabile meclisi) tarafindan değil, Gök Tanrı tarafindan hakana bahşedildiği, çok güçlü bir şekilde halk arasında da yerleşmiş bir inançtı. Yalnız Türklerde değil, Moğollarda

---

35 Feridun Beğ, *Münşeâtü's-Selâtîn*, İstanbul 1265, I, 339-341.

da geçerli olan bu köklü inanç, pek çok efsanede vurgulandığı gibi, *Orhun Kitabeleri*'nde de Bilge Kağan'ın ağzından açıkça telaffuz edilmekteydi. İşte bu niteliği sebebiyledir ki, siyasal hâkimiyet ve iktidar, yalnız hakanın değil, ailesinin ortak malıydı.[36]

Bu inancın pratikte Göktürkler'den Osmanlılar'a kadar uzanan çok güçlü etkileri olmuştur. Bütün Türk devletlerinde bir hükümdar öldüğü zaman, eğer sağken ülke topraklarını oğulları arasında paylaştırmamışsa, şiddetli ve amansız bir saltanat mücadelesi başlar; bu mücadele, içlerinden biri galip gelip hâkimiyeti ele geçirinceye kadar kanlı bir biçimde sürüp gider. Eğer hakan ölmeden önce devleti kendi eliyle paylaştırmışsa, o zaman her biri kendine ayrılan yerde hükümranlığını sürdürür. Ama bu durumun çok fazla sürmediği, zamanla içlerinden giderek güçlenen birinin, öbür kardeşlerini mağlup ederek ellerinden topraklarını alıp ülkeyi ve hâkimiyeti yeniden tek elde birleştirdiğinin örneklerine çok rastlanır. Aynı tarihsel mekânda Osmanlı dönemine en yakın örnek, Anadolu Selçuklu Hükümdarı II. İzzeddin Kılıçarslan'ın 1192'de vefatıyla başlayan dönemdir. Bu Selçuklu sultanı ölmeden önce memleketi on bir oğlu arasında paylaştırmış, fakat sonunda I. Gıyaseddin Keyhüsrev (1192-1196, 1205-1211) hâkimiyeti yeniden tek elde toplamıştı.[37]

Bu feodal paylaştırma geleneği, merkezîyetçi hâkimiyet anlayışı sebebiyle Osmanlılar'da terk edilmekle kalmamış, buna şiddetle karşı çıkılmıştır. Bununla beraber, Osmanlılar, saltanatın bir sonraki padişaha intikal etmesi konusunda eski Türk devletlerinde mevcut kuralsızlığı aynen sürdürmüşlerdir. Bu yüzden, 16. yüzyıl ortalarına kadar, çoğu zaman padişahın ölümü veya yaşlılığına rastlayan güçsüzlük dönemi, şehzâdeler arasında müthiş ve kanlı bir saltanat kavgasının çıkmasına yol açmış, kavgayı kazanan, diğerlerini bertaraf etmek zorunda kalmıştır. Fatih Sultan Mehmed'in kanunnâmesindeki kardeş katline cevaz veren meşhur maddenin, bu yüzden pek çok spekülasyona konu olduğu iyi bilinir. Bu saltanat mücadelesi sırasında halk, genellikle herhangi bir tarafı tutmaktan çok, sonuçta hep kazanana itaati tercih edegelmiştir. Çünkü yukarıda sözü edilen Orta Asya geleneğine göre, ka-

---

36 Bu konuda bkz. İnalcık, "Osmanlılar'da Saltanat Verâseti Usûlü", s. 89-94; Osman Turan, *Cihan Hâkimiyeti*, İstanbul 1969, II, 10.

37 Bkz. Cahen, *Pre-Ottoman Turkey*, Londra 1968, s. 111; *krş.* aynı yazar, *La Turquie Pré-ottomane*, İstanbul-Paris 1988, s. 56; Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu, 1971, s. 216-237.

zanan, Tanrı'nın seçtiği, hükümranlık, iktidar bahşettiği hakan olarak kabul ediliyordu; çünkü Tanrı kimi istiyorsa, onun kazanması söz konusuydu. Bu, bir bakıma da oportünist, ama sonuçta halkı kazananın hâkimiyetinde rahat ettiren toplumsal bir siyasi tavır alış, bir siyasi tercihtir.[38]

4. Halk, Tebaa (Re'âyâ ve Berâyâ)

Osmanlı resmî ideolojisinde tebaanın statüsü, temeli eski Hind-İran siyasi düşüncesine dayalı (yukarıda özetlenen) *daire-i 'adliye* prensibinde ifadesini bulur. Bu, bir devleti meydana getiren siyasal iktidar-ordu-maliye-tebaa dörtlüsü arasındaki sıkı ilişkiyi belirten ve birinin mevcudiyetini, diğerinin mevcudiyetine bağlayan bir siyaset teorisidir.[39] Ama önünde sonunda ilk üçünün vücûdu, muntazam bir şekilde vergi vererek dolu bir hazineyi sağlayacak olan müreffeh tebaanın varlığına bağlı olduğu için, Osmanlı siyaset anlayışında, dolayısıyla resmî ideolojisinde tebaanın büyük bir önemi vardır.

Şunu hep hatırda tutmakta yarar vardır ki, Osmanlı tebaası olmak demek, Müslümanlığı kabul edip kendi dini, etnik ve kültürel hüviyetinden vazgeçmek, başka bir deyişle, artık Hıristiyan, Musevi, Rum, Ermeni, Arap, Kürt, Boşnak, Arnavut vs. olmamak, Sırpça, Rumca, Ermenice, Kürtçe, Arapça vs. konuşmamak yahut kendi örf, âdet, gelenek ve göreneklerini terk etmek demek değildir. Aksine, bütün bu özellikleri muhafaza ederek, yalnızca devlete vergi verip onun hâkimiyetini kabullenmek, istenilen hizmeti eksiksiz yerine getirmek ve devlet gerekli gördüğünde müdahalesine boyun eğmeyi kabul ederek varlığını, etnik ve kültürel kimliğini aynen sürdürmek demektir. İşte Osmanlı siyaset ve yönetim anlayışının bu karakteri, Osmanlı İmparatorluğu'nun uzun asırlar boyunca varlığını sürdürebilmesinin püf noktasıdır.

Tebaa Osmanlı resmî ideolojisinde çoğunlukla *re'âyâ* (yahut bazen tekil biçimiyle *raiyyet*) veya *re'âyâ ve beraya* (sürüler ve halklar) kelimeleriyle ifade edilmiştir. Şeriat terimiyle *ulû'l-emr*, yani otorite mercii olan padişah, yönettiği tebaasına adaletle muamele etmek zorundadır. Bu muamele şer'i deyimiyle *emr bi'l-ma'rûf nehy 'ani'l-münker* (iyiliği emredip kötülükten

38 Türk tarihinde, görüntüleri sık beliren, modern zamanlarda Türkiye'de de değişik biçimlerde ortaya çıkan bu toplumsal siyasal tavır alış veya tercih, demokratikleşme sürecinde yaşanan sancıların açıklanması konusunda üzerinde ciddiyetle durulması gereken önemli bir tarihsel veridir.

39 Bkz. Kınalızâde 'Ali Efendi, *Ahlâk-ı 'Alâyî*, Kahire 1248, 3 cilt.

sakındırma) prensibi çerçevesinde ve ("*İnsanlar arasında hükmettiğinizde adaletle hükmediniz*" âyeti uyarınca) adaleti gözeterek yapılmak zorundadır. Bu sebeple teorik olarak Osmanlı padişahı, sayesinde hükümranlığını icra edebildiği re'âyâyı *vedîatullah* (Allah'ın emaneti) telakki etmekle yükümlüdür. Nitekim bazı resmî belgelerde bu husus pek çok defa şu aşağıdakine benzer ifadelerle sık sık dile getirilmiştir:

> Re'âyâ fukarası Hazret-i Hallâk-ı cihan tarafından Cenâb-ı hilâfet-meâb-ı hüsrevâneme vedî'a olunmağla anlarun vücûh-i mezâlim ve ta'addiyattan sıyânetleri ve emn ü râhat ile yerlerinde ve yurdlarında oturub kâr u kisb ve zer' u harsleri ile meşğûl olarak isticlâb-ı du'â-i hayrları zimmet-i mülûkâneme vâsıl ve lâzım olmağla...

Osmanlı resmî ideolojisinde padişahın *ulû'l-emr* olarak re'âyâya bu bakışı, müslim-gayrimüslim herkes için söz konusudur. Vergisini vererek devletin hâkimiyetine boyun eğen herkes, padişah nazarında teorik olarak aynı hakka sahiptir. Genel olarak Dîvan-ı Hümâyun tarafından yayınlanan çeşitli belgelerden çıkarılabildiği kadarıyla Osmanlı resmî ideolojisinde ideal re'âyâ,

– ulû'l-emre itaatkâr,
– kendinde devletin düzen ve yönetimine müdahale hakkı görmeyen,
– devlete ve düzene karşı her ne sebeple olursa olsun tavır almaktan kaçınan,
– mensubu bulunduğu toplumsal kesimden, yaşadığı yerden izinsiz ayrılmayan, kısaca her alanda mutlak anlamda boyun eğen insanlardır.

Osmanlı Devleti bu beklentisinde kendi mantığı içinde tutarlıydı. Çünkü din ve mezhep esasına göre cemaatler (*millet sistemi*) halinde düzenlenmiş Osmanlı toplumsal mozaiğinin ahenginin korunup sürdürülebilmesi yahut Osmanlı resmî ideolojisindeki deyimiyle *nizâm-ı âlem*in devamı, bu mutlak itaate bağlıydı. Bunun çok tabii bir sonucu olarak da, tabakalar ve cemaatler arası yer değiştirme oldukça sınırlı ve izne bağlıydı.

Öyle görünüyor ki, Osmanlı resmî ideolojisinin re'âyâya bu bakış tarzı, re'âyâ tarafından da tasvip görmekteydi. Zira re'âyânın (bazı istisnalar hariç) bu beklentiye genelde uygun hareket ettiği görülür. Hattâ Osmanlı Devleti'nde halk kendi varlığını ve düzeninin sürmesini, devletin varlık ve düzeniyle kaim görmüş, kendi hayatını padişahın, dolayısıyla devletin bir lütuf ve ihsanı olarak kabul edegelmiştir.

B) Dinî Nitelikli Olanlar

1. İslâm

Devlet-din özdeşliğinin ikinci öğesi, din, yani İslâm'dır. Daha önce de anlatılınaya çalışıldığı üzere, bu "İslâm"ın Osmanlı Devleti'nin siyasal, hattâ toplumsal gelişmesine paralel ve merkezîyetçi yönetim yapısına uygun bir siyasal mahiyet almış olduğu vakıası bizce çok önemlidir.[40] "Osmanlı İslâmı" dediğimiz bu İslâm, bir yandan devlet kavramına kutsallık bahşederek merkezî otoriteye ve onu temsil eden Osmanlı hanedanına meşruiyet ve bir anlamda kutsiyet kazandırırken, öte yandan onun siyaset etme aracı olmak gibi çifte bir fonksiyon icra eder. Bu, Osmanlı resmî ideolojisinde devlet-din ilişkisini anlayabilmemiz bakımından çok önemli bir hareket noktasıdır.

Osmanlı resmî ideolojisinde İslâm'ın bu çifte fonksiyonu icra edebilecek duruma gelmesi birdenbire olmadı. Daha önce de temas edildiği gibi, bu süreç, devletin Bizans ucunda yer alan küçük aşiret beyliğinden imparatorluğa dönüşme sürecine paralel bir surette gelişti. Diğer bir deyişle, İslâm bu çifte fonksiyonunu, başlangıçtaki popüler mistik karakterini giderek daha güçlü bir şekilde ihtiyaç duyulan fıkıh ve kelâm ağırlıklı kitabi İslâm'a dönüştürmek suretiyle 15. yüzyıl ortalarına kadar tedrici bir şekilde kazandı. Bu süreç, aynı zamanda Osmanlı Devleti'nde İslâm'ın siyasallaşma sürecini de ifade eder.

İslâm'ın bu hüviyetiyle Osmanlı resmî ideolojisindeki yerini alması, tam olarak Fatih Sultan Mehmed dönemine rastlar. Böylece Osmanlı Devleti'nde ideolojik bir karaktere bürünen ve Sünnî hüviyetiyle siyasallaşan İslâm, tam olarak onun döneminde, eski Bizans'ın başkenti Konstantinopolis'i hâkimiyetinin merkezi ve "İstanbul" yapan bir imparatorluğun resmî ideolojisinin ikinci ana sütunu haline geldi. Konstantinopolis'in genç fatihi, fetihten sonra Bizans'ın bu harap başkentini idealindeki imparatorluğun merkezi yapabilmek için yoğun bir imar programına başladı. Bu program içinde yer alan *Sahn-ı Seman* (Fatih) Medresesi başta olmak üzere medreseler, genç imparatorluğun ideolojisini üretme görevini üstlendiler. Osmanlı İslâmı'nın böyle bir imparatorluk ideolojisine dönüşümünde hiç şüphe yok ki en temel rol onlara düşüyordu. Dördüncü bölümde ele alacağımız Molla Lûtfî, işte

---

40 Bu konuda güzel bir tahlil için şuna özellikle bkz. Cornell H. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Âlî (1540-1600)*, Princeton University Press, 1986, s. 261-263.

bu *Sahn-ı Seman* Medresesi'nde hocalık yaparken, günün birinde burada görev yapan meslektaşlarının kurduğu kumpasın kurbanı olacağını herhalde aklından bile geçirmiyordu.

Zaten 1331 yılında Orhan Gazi tarafından İznik'te açılan ilk medreseyle birlikte Osmanlı siyasal iktidarını meşrulaştırma görevini yüklenmiş bulunan ulema, bu statüsüne Fatih Sultan Mehmed zamanında resmîyet çerçevesinde yerleşti. Sultan, rejimin en güçlü temeli olan İslâm'ın, imparatorluk genelindeki kurumlaşmış en üst makamı şeyhülislamlığı, Bizans'taki patriklik makamının statüsüne benzer bir biçimde örgütleyerek kendisine bağladı. Böylece o, yalnız siyasal otoriteyi değil, dinî otoriteyi de kendi şahsında temsil ediyordu. Bu, fetva kurumunun ve ilmiye örgütünün başı sıfatıyla şeyhülislamı aracı kılarak Osmanlı İmparatorluğu'nda en alt kademesinden en üsttekine bütün kurumlarıyla İslâm'ın, bizzat Osmanlı siyasi-idari sisteminin içine alınması, dolayısıyla merkezî yönetimin aracı olması demek oluyordu. Bu suretle İslâm'ın temsilcisi olan ulema, başkent kadısından taşradaki sıradan bir imama kadar, bir daha ayrılmamak üzere devletin kontrolü altına alınıyordu.

Bu yapılanma, o zamana kadar İslâm dünyasında görülmemiş bir biçimde ulemanın devletin bir parçası haline gelmesiyle sonuçlandı. Artık ulemanın temel görevi, eskiden olduğu gibi sadece bilgi üreterek bilime katkıda bulunmak değil, ama aynı zamanda, merkezî iktidarın iradesi doğrultusunda geleneksel İslâmî bilgilerin eğitim ve öğretimiyle meşgul olarak devlete bürokrat yetiştirmek ve daha esaslı olarak da, merkezinde sultanın bulunduğu siyasal iktidar mekanizmasının bütün fiil ve hareketlerini meşrulaştırmaktı. Böylece ulema, tam anlamıyla bir tür "dinî bürokrat" kimliğine sokulmuş oluyordu.

Osmanlı ulemasının bu konumunun, onu Emevi ve Abbasi devirlerinde siyasal otoriteden bağımsızlığını koruyabilen klasik İslâm ulemasından ayıran en dikkat çekici vasfı olduğu söylenebilir. Bu yüzdendir ki Osmanlı İmparatorluğu'nda ulema, merkezî iktidardan bağımsız ne ilmi, ne de dinî bir otorite mercii oluşturabildi. Bu sayede Osmanlı Devleti, tarihi boyunca bir yandan İslâm'ın resmî ideolojisinin itici gücü yaparken, diğer yandan da onu devlete bağlı ulema sayesinde hep siyasal otoritenin kontrolünde tutabilmiş, bu suretle (mesela İran'da olduğu üzere) merkezî yönetimden ayrı bir güç odağı konumuna gelmesini engelleyebilmiştir. 16. yüzyıla kadar şeyhülislamlar hep kazaskerlerin bile gerisinde kalmış olup Dîvan-ı Hümâyun

üyesi dahi sayılmamışlardır. Ancak Zenbilli 'Ali Efendi'den (ö. 1525) itibaren, İbn Kemal (ö. 1534) ve Ebussuud Efendi (ö. 1574) gibi güçlü şeyhülislamlar, bir dereceye kadar siyasal otorite üstünde etkili olabilmişlerdir.

İşte, bu merkezîyetçi bürokratik kurumlaşma içerisinde, ona uygun bir yapı kazanarak gelişen Osmanlı İslâmı, özellikle 15. yüzyılın başlarından itibaren medreseler aracılığıyla klasik Sünnîliğin hemen bütün teorik ve pratik özelliklerini çok tabii olarak devraldı. Zamanla merkezî yönetim, topraklarına kattığı öteki beyliklerden de, hizmet vermek üzere Osmanlı beyliğine gelen bürokratlar ve ulema aracılığıyla klasik fıkhı kullanarak devletin ve toplumun siyasal, sosyal ve hukukî teşkilatlanmasını gerçekleştirdi. Bu, Hanefîlik tarafından temsil edilen Sünnî İslâm'ın, bütün kurumlarıyla devletin resmî dini haline gelmesi demekti. Ancak Osmanlı Devleti bu resmî dini, hiçbir zaman, hâkimiyeti altındaki toplumların Müslümanlaştırılması şeklinde anlamadı ve bu yolda bir faaliyet göstermedi.

Bununla beraber, 16. yüzyılın ilk yıllarından itibaren Safevîler'le başlayan siyasal ve ideolojik mücadeleler, Osmanlı resmî ideolojisinin tarihindeki en büyük dönüşümlerden birine yol açtı. Militan bir Şiî ideoloji propagandasıyla Osmanlı topraklarında halk arasında ve bazı tarikatlar içinde taraftar kazanmaya başlayan Safevîler'i ideolojik olarak da bertaraf etmek isteyen Osmanlı yönetimi, Sünnîliğin imparatorluğun her tarafına yayılması için Yavuz Selim ve özellikle Kanuni Süleyman zamanlarında bazı baskıcı metotlara başvurdu. Böylece, tarihi boyunca genellikle hep siyasi otoriteye bitişik olduğu için, her siyasi karmaşa ve buhran devrinde bir daralma ve katılaşma sürecine giren Sünnîlik, yeni bir daralma ve katılaşma sürecine daha girdi. Osmanlı arşiv kayıtları, merkezî yönetimin, imparatorluğun her tarafında sıkı ve amansız bir *zındık, mülhid* ve *râfızî* takibatının başlatıldığını ve bunun artık hep böyle sürdüğünü gösteriyor.[41]

Râfizîliğe karşı yürütülen bu mücadelenin teorik temeli, büyük Sünnî kelâmcı Necmeddîn Ömer en-Nesefî'nin (ö. 1142) *el-ʿAkâid* isimli eserine 14. yüzyılın *müteahhirûn* (Gazzâlî'den sonraki) ulema kuşağına mensup ünlü İslâm âlimi Sa'deddîn-i Teftâzânî' (ö. 1395) tarafından mutaassıp bir yaklaşımla yazılan ve eskiden beri Osmanlı medreselerinde özellikle okutulmakta olan *Şerhu'l-ʿAkâid* isimli kitaptı.[42] Sünnîlik dışı İslâm mezhepleri-

---

41 Bkz. Dördüncü Bölüm'de "Taşradaki Zendeka ve İlhad Olayları" başlıklı kısım.

42 Bu eser hakkında iyi bir tanıtma ve tahlil için bkz. *Taftazânî, Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi* (*Şerhü'l-ʿAkâid*), haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay., 1982,

ne karşı genellikle çok katı ve hoşgörüsüz yargıları ihtiva eden bu kitabın, Osmanlı Sünnîliği'nin koyu dogmatik bir karakter kazanmasında önemli ölçüde rolünün bulunduğu söylenebilir. Özellikle Safevî propagandasının bıraktığı etkileri silebilmek için Osmanlı merkezî yönetimi, gayrimüslimleri Müslümanlaştırmak maksadıyla ideolojik bir araç olarak kullanmadığı, kullanmaktan özellikle kaçındığı İslâm'ı, bu eseri temel alarak kendi içinden çıkmış "mülhid ve râfizî"lere karşı katı bir şekilde yorumlamış, devleti toplum üzerinde bir baskı aracı haline getirmiş ve toplumu kontrole yönelmiş bir Sünnîlik ideolojisi şekline sokmuştur.

Dogmatikleşen Osmanlı Sünnîliği, siyasal iktidarın koruyucusu hüviyetiyle, bütün 16., 17., ve 18. yüzyıllar boyunca bu yapısını sıkı sıkıya sürdürdü. Tanzimat'tan sonra bürokrasi veya asker kökenli Batıcı Osmanlı aydınlarının, imparatorluğun gerilemesinden sorumlu tuttukları için hücum ederek karşı çıktıkları İslâm, bir yandan hurafelere karışmış, zevksiz ve kaba bir şekilde görüntülenen popüler İslâm olduğu kadar, diğer yandan da, Osmanlı merkezî iktidarıyla özdeşleşerek siyasallaşmış ve iyice dogmatikleştirilmiş bu "devlet İslâmı", başka bir tabirle "devlet Sünnîliği" idi.[43]

Osmanlı resmî ideolojisinde İslâm, bir taraftan İslâmlaştırmada değil, siyasi hâkimiyetin yayılmasında ideolojik bir araç rolünü üstlenirken, diğer taraftan bu hüviyetiyle, merkezî yönetimin bir siyaset aracı olarak karşımıza çıkmaktadır. İşte, onun devlet kontrolündeki bu konumu, Osmanlı Devleti'nin bir teokrasi olduğu şeklindeki nispeten yaygın kanaatin gerçeğe uymadığının en açık göstergesi olarak kabul edilmelidir. Çünkü Osmanlı Devleti'nde İslâm, yukarıda belirtilmeye çalışıldığı üzere, devletin üstünde ve devlete hâkim bir konumda değil –tıpkı Cumhuriyet döneminde olduğu üzere– devletin kontrolünde ve devlete bağımlıdır. Şeyhülislamın, bir papa, bir patrik gibi, ruhani otoritenin ve kilise benzeri bir kurumun temsilcisi

---

s. 62-870. Nesefî'nin kitabına 15. yüzyıl Osmanlı ulemasından Kestelî diye meşhur Muslihuddîn Mustafa (ö. 1496) tarafından da bir hâşiye yazılmış ve Osmanlı medreselerinin en tutulan kitaplarından biri olmuştur. Bu kitabın günümüzde hâlâ okutulmakta olduğunu ve basımına devam edildiğini belirtelim. Taftazânî'nin kitabının Osmanlı medreselerinde uzun müddet tercihan okutulmasına karşılık, İbn Haldun'un (ö. 1405) *Mukaddime*'si gibi ufuk açıcı bir kitabın iltifat görmemesini acaba nasıl açıklamak gerekiyor?

43 Bu hususa dair bir tartışma şuradadır: Markus Dressler: "Inventing orthodoxy: Competing claims for authority and legitimacy in the Ottoman-Safavid conflict", *Legitimizing the Order*, pp. 151-176.

olmadığı bir yapıdan söz ediyoruz. Bu yapıda şeyhülislam, şahsen padişaha bağlı, yalnızca dinî bürokrasinin en üst kademesini temsil eden bir memur olmaktan öteye geçemeyen bir konumdadır.[44] Aynı şekilde hiçbir ruhanî yetkiye sahip bulunmayan ulema ise o devletin emrinde bir memurdur.

O halde Osmanlı Devleti'nde İslâm, yönetimi bizzat icra edecek, (zaten olmayan) ruhani gücünü bu yönetim üzerinde kullanacak maddi bir araca veya kuruma sahip değildi. Hilafet onun bu konumunu değiştirecek herhangi bir katkı sağlamadığı gibi, üstelik dünyevî iktidarın temsilcisi olan padişahın otoritesini iyice kutsallaştırıp pekiştirerek daha üst bir konuma yükseltmiştir. Çünkü Osmanlı Devleti'nde hilafet, daha önce de vurgulandığı üzere, Memlûkler'deki gibi, sultandan ayrı bir kişi tarafından değil, sultanın bizzat kendisi tarafından temsil edilmiştir. Devlet ve elit tabaka kesiminde İslâm'ın bu konumunu böyle belirledikten sonra, Müslüman halk kesimindeki konumuna da bakmamız gerekiyor.

Siyasallaşmış İslâm'ın devlet kesiminde ulema aracılığıyla temsil edilmesine karşılık, İslâm Osmanlı halk kesiminde tarikatlar aracılığıyla temsil ediliyordu. Bunun için, Osmanlı merkezî yönetimi, yukarıda da açıklanmaya çalışıldığı gibi, daha başlangıçtan itibaren tarikatların bu nüfuzunu tanımış ve bu çevrelerin temsilcileriyle sürekli iyi ilişkiler sürdürmeye büyük bir özen göstermiştir. Osmanlı sultanlarından bazılarının şu veya bu tarikatın müntesibi yahut muhibbi olmaları da bu ilişkilere oldukça yumuşak ve devlet adına kazançlı bir konum edindirmiştir. Buna rağmen, ilgili bölümlerde görüleceği gibi, devletin İslâm anlayışına karşı Osmanlı tarihi boyunca birtakım çıkışlar da yine bu tarikat çevrelerince gerçekleştirilmiş, hattâ bazen merkezî yönetim bu çevreleri sıkı bir takibat ve kontrol altına almıştır.

2. Cihad ve Gaza (*İ'lây-ı Kelimetullâh*)

Devletin imparatorluk haline dönüşümünde diğer pek çok faktörle birlikte tarihi bir rol oynayan Osmanlı İslâmı'nın, temel ideoloji olarak üstlendiği başka rolleri de oldu. Bu rollerin en başta gelenlerinden biri, şüphesiz ki Osmanlı siyasal gücünün, yayılmacılığının ve hâkimiyetinin ana motoru olan *cihad ve gaza* ideali ve bunun merkezindeki *İ'lây-ı Kelimetullâh* (Allah'ın adını yüceltme) kavramıydı. Nitekim Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve gelişmesinde en temel etkenlerden birinin cihad ve gaza ideali olduğu, Rudi P.

44 Bkz. İnalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age (1300-1600)*, Londra: Weidenfeld & Nicolson, 1973, s. 172.

Lindner, Colin Imber ve Heat Lowry gibi günümüzdeki bazı Batılı tarihçilerce –ilk Osmanlı dönemi için böyle bir ideolojinin söz konusu olamayacağı gerekçesiyle– eleştirilse de, modern Osmanlı tarihçiliğinin genellikle kabul ettiği bir olgudur. Bu yüzden Osmanlı İmparatorluğu'nun bir cihad ve gaza devleti olduğunu söylemek ve onun bu kimliğini 19. yüzyıl başlarına kadar sürdürdüğünü kabul etmek yanlış değildir.

Bugün adları geçen tarihçiler tarafından eleştirilse de,[45] Fuad Köprülü, Paul Wittek, Halil İnalcık ve Cemal Kafadar gibi Osmanlı tarihçilerinin Osmanlı İmparatorluğu'nu son tahlilde bir gaziler devleti olarak nitelendirmelerinde büyük ölçüde gerçek payı vardır.[46]

Cihad ve gaza idealinin bu imparatorluğu ortaya çıkaran tarihsel faktörler arasında belki tek değil, ama güçlü bir yeri olduğu ve bunun Osmanlı resmî (yahut imparatorluk) ideolojisi tarafından bir çeşit tarihsel misyon olarak benimsendiği, kolayca reddedilir bir olgu değildir. Özellikle de I. Bayezid döneminden itibaren Osmanlılar hep bu idealin sevkiyle, *İ'lây-ı Kelimetullâh*'ı devletin ideal hedeflerinden biri, belki en önemlisi olarak görmüşlerdir. Şüphesiz bu idealin politik yayılmacılık için bir yandan da elverişli bir meşruiyet aracı oluşturduğu bir gerçek olmakla birlikte, daha önceki hiçbir İslâm devletinde bu ideal Osmanlılardaki kadar belirgin bir simge haline gelmemiş ve resmî belgelerde telaffuz edilmemiştir.

Bu sebeple Osmanlı Devleti'nde siyasetin temeli, daha İslâm'ın ilk yıllarında ortaya çıkan cihad ve gaza idealinin beslediği fetih politikasıdır. Yanlışlıkla Fatih'e mal edilen, ama gerçekte III. Mehmed'e (1595-1603) ait

---

45 Osmanlı Devleti'nin temel kuruluş esprisinin münhasıran gaza ve cihad ideali olduğu konusunda vaktiyle Paul Wittek ve kısmen Köprülü tarafından benimsenmiş olan yaklaşımın, bazı yeni araştırmalarla bugün eleştirilere maruz kaldığı görülüyor: msl. bkz. Rudi Paul Lindner, "Stimulus and justification in early Ottoman history", *GOTR*, 27/2 (1982), s. 207-224; Colin Imber, *The Ottoman Empire* 1300-1481, Istanbul 1990, The Isis Press (Türkçesi; *Osmanlı İmparatorluğu*, çev. Şiar Yalçın, İstanbul 2006; Heat Lowry, *The Nature of the Ottoman State*, New York 2003, State University of New York (Türkçesi: *Erken Dönem Osmanlı Devleti'nin Yapısı*, çev. Kıvanç Tanrıyar, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yay., 2010); Rudi Paul Lindner, *Explorations in Ottoman Prehistory*, Ann Arbor 2007 (Türkçesi: *Osmanlı Tarih Öncesi*, çev. Ayda Arel, İstanbul: Kitap Yay., 2008).

46 Bu doğrultuda çok iyi bir sentetik değerlendirmeyi son zamanlarda Cemal Kafadar yapmıştır: *Between Two Worlds: The Construction of The Ottoman State*, Univ. of California Press 1995.

olduğu daha kuvvetli delillerle ileri sürülen bir gazel, bu gerçeğin 16. yüzyılın sonlarında bile bizzat bir Osmanlı padişahı tarafından dile getirilmesi itibariyle dikkate değerdir.[47]

Gerçekten de Osmanlı Devleti, Ortadoğu İslâm dünyasında cihad ve gaza hareketinin en son ve en güçlü halkasını temsil eder. Bu bakımdan onu bu idealin 11. yüzyılda Anadolu sahasında ortaya çıkardığı Danişmendli Devleti'nden sonraki en güçlü vârisi saymak hiç de yanlış değildir. Her ne kadar Danişmendliler'in gaza ideolojisinin destanlaşmış biçimini oluşturan *Danişmendnâme*'nin bir benzerini,[48] Osmanlılar'da değil de Aydınoğulları Beyliği'nde *Dâsitân-ı Umur Paşa* adıyla buluyorsak da,[49] bu beyliğin gazaları Osmanlılarınki kadar sürekli ve geniş alana yayılan bir etkiye sahip olamamıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun bu suretle bir mücahid ve gazi İslâm devleti olarak tarih sahnesine çıkışında, Abbasi devletinin ortadan kalkmasıyla meydana gelen boşluğun, artık İslâm adına cihad ve gaza misyonunu ifa edecek başka devletlerce doldurulması gerektiğine olan inancın ve bu misyonun siyasi kudretin meşruiyet temeli sayılmaya başlamasının mühim bir rol oynadığı söylenebilir. Dolayısıyla Osmanlı Devleti bu kimliğini biraz da 14. yüzyılda İslâm kamuoyunda meydana gelen bu zihniyet değişikliğine borçludur denilebilir. Nitekim bu kimliğin İstanbul'un alınmasıyla daha belirgin bir hale gelerek Osmanlılar için diğer Müslüman devletler nazarında bir iftihar kaynağı oluşturduğu da görülür. Bir erken 16. yüzyıl kaynağı olan Oruç Beğ'in tarihindeki şu pasaj, bunu açıkça belgeler:

---

47 *Fatih'in Şiirleri*, haz. Kemal Edip Ünsel, Ankara: TTK Yay., 1946, s. 81 ve dipnot 1.

İmtsâl-i "câhidû fi'llâh" olubdur niyyetüm
Dîn-i İslâm'un mücerred gayretidür gayretüm
Ey Mehemmed fazl-ı Hakk u himmet-i cünd-i Ricâlullâh ile
Ehl-i küfrü ser te-ser kahreylemekdir niyyetüm
Enbiyâ vü evliyâya istinadum var benüm
Lutf-i Hak'dandur hemân ümmîd-i feth u nusretüm
Nefs ü mal ile n'ola kılsam cihanda ictihad
Hamdü lillâh var gazâya sadhezârân rağbetüm
Ey Muhammed mu'cizât-i Ahmed-i muhtâr ile
Umarum gâlib ola a'dây-ı dîne devletüm

48 *La Geste de Malik Danişmend*, ed. ve çev. Iréne Mélikoff, Paris, 1960, 2 cilt.

49 *Le Destan d'Umur Pacha* (*Düstûrnâme-i Enverî*), ed. I. Mélikoff, Paris, 1954.

> ... zîrâ anlar gâzîlerdir ve gâliblerdir fî sebîlillâh Hak yoluna durmuşlardır. Gazâ malını cem' idüb cânib-i Hakk'a harc edicilerdir. Din yoluna gayretlilerdir. Dünyâya ma'rûf değillerdir. Şerî'at yolunu gözedicilerdir. Ehl-i şirkden intikam alıcılardır. Garbden şarka İslâm dînin açıcılardır.[50]

Osmanlı Devleti'nin böyle bir ideolojiyi benimsemesi, yalnızca Osmanlı padişahlarının dindarlıkları veya etraflarındaki şeyhlerin cihad ve gazaya teşvikleri, yahut yalnızca ganimet ele geçirmeye yönelik maddi amaçlara dayalı tek yanlı ve eksik tezlerle açıklanamaz. Bu olgu, yukarıda da söylendiği üzere, bir defa 14. yüzyılda İslâm dünyasındaki zihniyet değişikliğiyle alakalı olduğu kadar, buna dayalı olmak üzere, Fuad Köprülü ve Halil İnalcık'ın tespitlerinin gösterdiği şekilde, devletin kuruluş döneminde uc mıntıkalarının jeopolitik, demografik, toplumsal ve kültürel yapılarıyla çok yakından ilgiliydi. Bu yapı,

1. Moğol hegemonyası yüzünden Anadolu'nun iç bölgelerinden akıp gelen Türkmen nüfus yoğunluğunun baskısı,
2. Bu nüfusun yeni bir toprakta kendine gelecek arama çabası,
3. Bizans sınır savunma düzeninin bozulması, tekfurların merkezden bağımsız hareketleri ve birbirleriyle üstünlük mücadelelerinin yol açtığı istikrarsızlık,
4. Ve buralardaki Bizans yönetimine karşı dini-toplumsal memnuniyetsizlik

gibi bazı faktörler tarafından oluşturulmuştu.[51]

İşte bütün bu faktörler, Osmanlı padişahları tarafından olduğu kadar, onların sevk ettikleri gazalara katılan gazileri dualarıyla teşvik eden şeyhler ve dervişler tarafından da çok iyi görülüp değerlendirildi. Bu kişilerin menkabevi hayatlarını ve yaptıkları cihad ve gazaları anlatan menakıbnâmeler, bugün elimizdedir.[52] Bu eserler, fetihlerin nasıl bir dinî ve manevi psikoloji

---

50 Bkz. Oruç Beğ, s. 3-4.

51 Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 67-110; İnalcık, "The Emergence of the Ottomans", *The Cambridge History of İslâm*, Cambridge 1970, I, 283-284.

52 Bunlara iki tipik örnek olarak, *Velâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan* ile *Velâyetnâme-i Otman Baba*'yı zikredelim. Bunlardan ilki üzerinde Irene Beldiceanu'nun "La vita de Seyyid Ali Sultan et la conquête de la Thrâce par lesTurcs", (*Proceedings of the XXVIIth International Congress of Orientalists* [Ann Arbor 1967], Wiesbaden 1971, s. 275-276) adlı makalesiyle, "Seyyid Ali Sultan d'apres les registres ottomans: l'Installation de l'İslâm hétérodoxe en Thrace", (*The Via Egnatia under Ottoman*

içinde yapıldığını vekayinâmelerden çok daha açık bir biçimde yansıtmaktadırlar; kendilerini "küffar illeri"nde İslâm'ın bayraktarları olarak görmekten ne büyük haz duydukları açıkça görülür. İslâm dünyası onları "ehl-i küfr"e karşı İslâm'ı savunan "uc gazileri" olarak tebcil ediyor, buna karşılık Hıristiyan âlemi de, 14. yüzyılda Gregory Palamas'ın yazdığı gibi, bu gazi ve mücahidleri "Allah'ın Hıristiyanları cezalandırmaya memur kılıcı" şeklinde algılıyorlardı.[53]

Osmanlıların "uc gazileri" olarak değerlendirilmesi, Fatih Sultan Mehmed devrine kadar sürmüş, Osmanlı padişahları Arap vekayinâmelerinde *emîru'l-ucât* diye nitelendirilmişlerdi. Bu suretle *İ'lây-ı Kelimetullâh* terimi, zaman içinde Osmanlı cihad ve gaza ideolojisinde devletin nihai maksadını simgeleyen bir formül haline geldi.

Osmanlı Devleti'nin daha başında yüklendiği bu misyon, önce Osmanlı padişahlarının isim ve unvanlarında kendini gösterdi. Bilindiği üzere ilk Osmanlı beyleri, Osman Gazi, Orhan Gazi, Murad Gazi şeklinde hep gazi unvanını taşıdıkları gibi, yaptırdıkları binaların kitabelerinde de bunu değişik biçimlerde kullanmaya özen göstermişlerdir. Mesela, "*iftihârü'l-guzât ve'l-mücâhidîn*" (yahut *sultanü'l-guzât ve'l-mücâhidîn*) veya "*şerefü'l-guzât ve'l-mücâhidîn*", "*el-gâzî ibnü'l-gâzî*" bunlardan yalnızca birkaçıdır.[54]

Osmanlı Devleti'nin bu "kutsal misyon"u, 16. yüzyılın ilk çeyreğine, yani Yavuz Sultan Selim devrine kadar, İslâm âlemi adına yalnızca *ehl-i küfr*'e (Hıristiyan dünyaya) karşı cihad ve gaza olarak algılanmaktaydı. Gerçi bu anlayış I. Dünya Savaşı'na kadar da devam etti. Ancak 16. yüzyılın başlarında Ortadoğu'da tarih sahnesine çıkan yeni bir siyasal faktör, Osmanlı Devleti'nin bu "kutsal misyon"unda yeni bir dönemi başlattı. İran'da Şiî bir

---

Rule, ed. E. Zachariadou, Crete Univ. Press, Rethymnon 1996, s. 45-66) başlıklı makalesine ve özellikle Rıza Yıldırım'ın şu kitabına ve makalelerine bkz.: *Seyyid Ali Sultan* (*Kızıldeli*) *ve Velâyetnâmesi*, Ankara: TTK Yay., 2007 (Söz konusu kitap bu konuda yapılmış en iyi çalışmadır); "History beneath clouds of legend: Seyyid Ali Sultan and his place in early otoman history…", *International Journal of Turkish Studies*, 15/1-2 (2009), pp. 21-56; İkincisi hakkında ise H. İnalcık'ın "Dervishe and Sultan: An analysis of the Otman Baba Vilâyetnâmesi"adındaki (*The Middle East and the Balkans Under the Ottoman Empire: Essays on Economy and Society*, Bloomington 1993, s. 19-36) âlimane yazısına bakılmalıdır.

53 A. Philippidis-Braat, "La captivité de Palamas chez lesTrucs", *Travaux et Mémoires*, 7 (1979), s. 150 vd.

54 Msl. bkz. Ayverdi, *Osmanlı Mimarisinin İlk Devri*, ilgili yerlerde.

ideoloji üzerine kurulan Safevî devletinin Osmanlı topraklarında yoğun bir propagandaya başlaması ve bu propagandanın özellikle konar-göçer kesim içinde yankı bulması, Anadolu'da baş gösteren ayaklanmalar, merkezî yönetimi büyük endişelere sevk etmişti. Bunun sonucu olarak, yoğun bir karşı propaganda faaliyetine girişen Osmanlı merkezî yönetimi, Şiîliği İslâm dışı sayıp mahkûm etmek suretiyle *Râfizîlik* (sapkınlık, *hérésie*) olarak yorumladı. Sonuçta, "ehl-i küfr"ün kapsamına Râfizîleri (*Ehl-i rafz*) de soktu, cihad ve gaza kavramını Şiî İran'a karşı yapılacak mücadeleyi de içine alacak biçimde genişletti. Bu zihniyet değişimi, o zamana kadar Anadolu topraklarında sessiz sedasız oturan heterodoks kesimlere de şamil kılındı. İşte, Osmanlı resmî ideolojisinde Safevî faktörüyle ortaya çıkan bu değişim, Türkiye tarihinde sonuçları bugüne kadar uzanan önemli bir toplumsal kırılmanın doğmasına sebebiyet verdi.

3. Hıristiyan Dünya (*Dârü'l-Harb, Diyar-ı Küfr*)

Osmanlı Devleti'nin kendi tebaasının dışındaki Hıristiyan dünyaya bakışı büyük çapta İslâm'ın tarihi mirasının, yani teorik kaynaklarının ve tarihsel tecrübesinin oluşturduğu bir bakıştır. İslâm hukuk geleneklerine göre dünya, *Dârü'l-İslâm* (İslâm ülkesi, selamet memleketi) ve *Dârü'l-harb* (savaş ülkesi) olmak üzere iki ana kategoriye ayrılmıştır. Osmanlı resmî ideolojisinde Hıristiyan âlemi bu ikinci terimle ifade olunur. Burada gözden kaçırılmaması icap eden çok önemli nokta, fetihlerin nihai amacının, *Dârü'l-harb*in İslâm dinine değil, Osmanlılar'ın temsil ettiği İslâm egemenliğine dahil edilmesi olduğudur.

Osmanlılar bu uc gaziliği misyonlarına, 16. yüzyılda hilafetin getirdiği yeni ve evrensel bir boyut eklediler. Bu, Osmanlı Devleti'nin *hilafet-penah* (hilafetin sığınağı) olmak itibariyle kendine biçtiği, o zamana kadar Memlûk Devleti'nin uhdesinde bulunan İslâm'ın hamiliği misyonuydu. Bu misyon, İran hariç, hem bütün İslâm dünyasının, hem de Batılıların Osmanlı Devleti'ne yepyeni bir gözle bakması, onu İslâm dünyasının lideri olarak algılaması sebebiyle iki dünyayı da ilgilendirmesi bakımından evrenseldi. Nitekim Osmanlı Devleti bunun bilincindeydi; bundan böyle Batı Hıristiyan âlemine bu misyonun gösterdiği açıdan bakacaktı. Batı'ya karşı kazanılan her zaferden sonra, bu zaferleri İslâm âlemine müjdelemek ve böylece onların gözünde saygınlık kazanmak maksadıyla kaleme alınan fetihnâmelerde, bu bakış açısını vurgulayan tipik ifade biçimlerine bol miktarda rastlanır.

Mesela 1521'deki Belgrad'ın fethini takiben yazılan fetihnâmede Kanuni Sultan Süleyman, "*kıtâl-i müşrikîn ve ta'zîb-i kâfirîn*"i (müşrikleri katletmek ve kâfirleri azaba uğratmak) gaye edindiğini bildiriyor; 1522'deki Rodos fetihnâmesinde, İslâm'ın hamisi olarak "*feth ve ref'-i âsâr-ı küfr ü zulüm*" (adayı İslâm'a açmak, küfür ve zulmün izlerini silip kaldırmak) için savaştığını anlatıyordu. 1526 Mohaç zaferini müjdeleyen fetihnâmede ise, âlem-i İslâm'ın "*müeyyed ve mansûr ve a'dây-ı dîn-i Seyyidü'l-enâm mübtezel ve makhûr*" (İslâm âleminin güçlendirilip yardıma mazhar ve Halkın Efendisi'nin (Peygamber'in) dininin düşmanlarının yerle bir ve kahr) olduğu; 1541 yılında Budin'in fethiyle Macaristan topraklarının "*cehennemîler elinden halâs u âzâd idilüp çâr küşe penc nevbet-i İslâm'a müeddî*" (cehennemlikler elinden kurtarılıp dört bir köşesinde beş vakit İslâm nevbetinin çalınmasına amade) kılındığı duyuruluyordu.[55]

4. Müslüman Dünya (*Dârü'l-İslâm, İslâm Toprakları*)

Osmanlılar'da Hıristiyan dünyaya bakış nasıl bir bakıma kendi algıları, bir bakıma da İslâm hukukunun ve tarihsel tecrübenin *Dârü'l-harb* kavramına göre şekillenmişse, Müslüman âlemine bakış da aynı şekilde *dârü'l-İslâm* kavramı üzerine bina edilmiştir. Kurulduğu yıllardan itibaren Osmanlı Devleti'nin, başta komşu Türkmen beylikleri olmak üzere, İslâm devletlerine karşı takip ettiği siyaseti, "kendilerinden Osmanlı topraklarına karşı herhangi bir saldırı vuku bulmadığı veya Osmanlılara karşı Hıristiyanlarla anlaşmadıkları sürece barış ilişkileri çerçevesinde dostane yaşama" şeklinde özetlemek mümkündür.

İ'lây-ı Kelimetullâh'ı kendilerine düstur edinmiş bir gazi devleti olan Osmanlılar, Müslüman devlet kimliğiyle İslâm kamuoyunda gayri meşru ve haksız duruma düşmemek için, öteki Müslüman devletlerle geçerli bir sebep olmaksızın (en azından görünürde geçerli bir sebebe dayanmaksızın) savaşmamaya son derece dikkat etmişlerdir. Bu sebeple Osmanlı padişahlarının, Anadolu'daki diğer beylikler, Timurlular, Akkoyunlular, Safevîler ve Memlûkler'le savaşacakları zaman, bunu her zaman çok isteyerek yapmadıkları söylenebilir;[56] yapmak zorunda kaldıkları zaman da daima geçerli şer'î ge-

---

55 Bu fetihnâmelerin metinleri için bkz. Feridun Beğ, *age,* I, 522-525; II, 11.

56 Mesela I. Murad Osmanlı topraklarına saldıran Karamanoğlu 'Alâeddîn Beğ'in üzerine giderken, kendisi Rumeli'de kâfirlere karşı cihadla meşgul olduğu bir sırada onun Müslümanlara arkadan saldırmasını kınamış ve cihadı bırakarak bir Müslüman

rekçeler bulmaya özen göstermişlerdir. Bu gerekçeler, 16. yüzyılda İbn Kemal tarafından tarihinin birinci cildinin mukaddimesinde şöyle sıralanıyordu:

> (Osmanlılar'ın) ba'zı selâtîn-i kadîmi iklimlerinden sürüp çıkardıklarıyla illerini ellerinden alub kanlarını kara yire kardıklarıyla Âl-i Aydın ve Menteşe ve Germiyan ve Saruhan gibi ensâl-i İsfendiyar ve Teke ve Hamid ve Karaman gibi dahî bunlarun emsâli sual olunmaya ki anlarun ref'i vâcib olmuş idi. Bilâd-ı İslâm'dan mehmâ-emken ol mevâdd-ı fesâdın def'i hayyiz-i vücûba vüsûl bulmuş idi. Zîrâ anlar yağı-yı bâğî idi, gâzîlerün ayağı bağı idi. Ol şehbâzların ferağ billah gazâya ikballerine mâni' olub her yandan üzerlerine mündefi' olurlar idi. Bunlar cihâda müteveccih olub bilâd-ı küffâra müteferrik olıcak anlar mecma'-ı fesâda müctemi' olurlar idi. 'Anede-i 'abede-i esnâmı ehl-i İslâm (Osmanlılar) üzerine 'ale'd-devâm tahrîk iderler idi. Kefere-i fecereye mu'âvenet idüb "*siz ileriden gelün biz beriden yürüyelim*" dirler idi. Lâ cerem ol cem'i kam' ve ol cemâ'ati tefrîk ve temzîk emr-i gazâdan ehemm olmuş idi. Zîrâ gazâ farz-ı kifâye idi. Anlarun beynden def'i ve ref'i farz-ı 'ayn derecesin bulmuş idi.[57]

Bu gösterişli ilginç metinde ileri sürülen gerekçeler,

1. Osmanlılar esas görevleri olan gaza ile meşgulken, onların memleketlerine saldırarak bu işten alıkoymak,
2. Bir İslâm devletine (Osmanlılar) karşı ehl-i küfrle anlaşarak onu ortadan kaldırmaya çalışmak, şeklinde özetlenebilir.

İşte Osmanlı Devleti doğudaki bütün Müslüman komşularıyla, genel olarak bu gerekçelere dayanarak savaşmıştır.

İstanbul'un fethi, Osmanlı Devleti'nin kendini İslâm dünyasında üst düzeye yerleştirmesine fırsat veren ilk önemli olay oldu. İkinci adımı, Memlûk Devleti'ni ortadan kaldırıp hilafeti uhdesine alarak attı. Bu, onun İslâm ülkeleri karşısındaki konumunu daha meşru bir zemine yerleştiriyordu. Osmanlı Devleti bu son adımla kendini iki noktada İslâm dünyasından sorumlu görüyordu:

1) Dışarıda Hıristiyan Batı'ya karşı güvenliğini sağlamak,
2) İçeride iktidar ve egemenliğinin dayanağı, meşruiyet kaynağı olan inancını (Sünnîliği) ve nizâm-ı âlemi (yahut başka bir ifadeyle Pax

---

devlet üstüne yürümekten dolayı duyduğu rahatsızlığı dile getirmiştir (msl. bkz. Lûtfî Paşa, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, nşr. 'Âlî Beğ, İstanbul 1341, s. 107).

57 Bkz. İbn Kemal, *Tevârih-i Âl-i Osman*, I, s. 25-26.

Ottomana'yı) tehdit edecek, tehlikeye sokacak, düzenini bozacak her türlü sapkınlığın önüne geçmek.

Osmanlı Devleti'nin bu ikinci misyonu, yukarıda da işaret olunduğu üzere, 16. yüzyılın başında İran'da Şiîliğin militan yorumuna dayalı bir ideoloji üzerine kurulan Safevî Devleti'nin faaliyetleri üzerine, eskisine göre çok daha keskin bir hüviyetle ortaya çıktı. Çünkü bu genç devlet, Sünnî Osmanlı Devleti'ni kendisi için en büyük siyasal rakip olarak görmüş ve onu silah gücüyle ortadan kaldırmanın mümkün olmadığını fark ettiğinden, içeriden zayıflatma yolunu seçip Anadolu'da zaten Osmanlı merkezî yönetimiyle sürekli problemleri olan konar göçer Türkmen zümreleri ve köylüler arasında sistemli ve yoğun bir mezhep propagandasına girişmişti.[58] Bu konuda bugüne kadar yayımlanan bazı ciddi ve önemli araştırmaların ortaya koyduğu sonuçlara bakılacak olursa, Osmanlı-Safevî mücadelesinin, esas itibariyle siyasal bir rekabetten kaynaklandığı, bir Sünnîlik-Şiîlik mücadelesi olmadığı ve Safevî Devleti'nin Şiîliği, Osmanlı Devleti'nin de Sünnîliği bu keskin rekabet ve mücadeleyi kazanmak için bir siyasal araç olarak kullandığı ortaya çıkıyor. Ama bu mücadele aslında bir mezhep mücadelesi olmasa bile, sonuç itibariyle yine de Şiî propaganda Osmanlı topraklarına Sünnîliğe karşıt başka bir İslâm yorumunu taşımış ve iki kesim arasında (bugün dahi devam eden) inanç ayrılığına dayalı bir münaferetin doğmasına da yol açmıştı.[59]

İşte, ister siyasi amaçlardan dolayı, ister bu belirtilen sebep veya her ikisi yüzünden olsun, Osmanlı merkezî yönetimi, Şiî Safevî devletini "İslâm'dan sapmış, dolayısıyla küfre saplanmış" olarak görüyor, onu sapkın (heretik) anlamına gelen *Râfızî* terimiyle nitelendiriyordu. Bununla da yetinmiyor, daha da ileri gidip onu "kâfir" ilan ederek gayrimüslim devletlerle aynı konuma indirgiyordu. Ne var ki, iş bu kadarla da kalmamış, bu mücadelenin şiddeti içeriye de yansıyarak, Safevî propagandası sonucu Osmanlı hâkimiyetini artık tanımaz olan önemli bir kırsal ve konar-göçer halk kesimi, *Râfızî* ve *Kızılbaş*

---

58 Bu konuda msl. bkz. İnalcık, "The Rise of the Ottoman Empire", *The Cambridge History of İslâm*, I, 313-317.

59 Osmanlı-Safevî mücadelesinin değişik boyutları için bkz. H. Sohrweide, "Der Sieg der Safaviden in Persien...", *Der İslâm*, 41 (1965), s. 95-201; Elke Eberhard, *Osmanische Polemik gegendie Safaviden im 16. Jahrhundert*, Freiburg 1970; Adel Allouche, *The Originsand Development of the Ottoman-Safavid Conflict*, Berlin 1983; J.-L. Bacqu,-Grammont, *Les Ottomans, Les Safavides et Leur Voisins*, Paris-Istanbul 1987.

adı altında, bundan böyle Sünnî Osmanlı iktidarının içerdeki hasımı durumuna gelmişti. Böylece, İslâm'ı kabul ettikleri tarihlerden bu yana Türk tarihinde ilk defa Anadolu'nun Müslüman Türkleri *Sünnî* ve *Kızılbaş* (Alevî) olmak üzere, birbirine muarız iki kesime bölünmüş oluyordu.

Osmanlı-Safevî mücadelesi, Osmanlı merkezî yönetiminin gözünde, yalnız dahildeki halkın değil, bundan böyle Müslüman dünyanın da Sünnî ve Râfizî diye ikiye bölünmüş olarak algılanmasıyla ve dış siyasetini ona göre düzenlemesiyle sonuçlandı. Artık Osmanlı merkezî yönetimi, tıpkı 11. yüzyılda Büyük Selçuklu Devleti'nin Bâtınîlere (İsmailîler) yaptığı gibi, kendini bundan böyle Râfizî akımların ortadan kaldırılmasına ve Sünnîliğin güçlendirilmesine adayacaktı.

IV. Temel Karakteristikleri

Buraya kadar ana unsurları ve temel kavramlarıyla mümkün mertebe özetleyip tartışmaya çalıştığımız Osmanlı resmî (imparatorluk) ideolojisi ve bunun oluşturduğu düzen göz önüne alındığında, bu düzeninin yapısal özelliklerini ve temel karakteristiklerini belli ölçüde tespit edebilmek, böylece niçin birtakım muhalefet çevrelerinin oluştuğunu, bunların neden Osmanlı iktidarının meşruiyetini sorguladıklarını anlayabilmek mümkün olabilecektir kanaatindeyiz. Fakat şunu hemen belirtelim ki, bu özellikler ve karakteristiklerin, yüzde yüz anlamında tarihi olaylara uygun olduğunu iddia edebilmekten uzağız. Daha başlarda söylediğimiz gibi, Osmanlı resmî ideolojisinin kullandığı bazı kavramları, o zaman anlaşıldığı gibi anlayabilme konusunda bugün ne ölçüde isabet ettiğimizi kendimize sormalıyız. Ayrıca ideoloji gibi soyut bir kavramın zaten çok kaygan bir biçimde dışa yansıyan görüntülerini bizim bugün ne kadar doğru algılayabildiğimizi düşünmemiz gerektiğini, ister istemez bunları kendi anlayışımız doğrultusunda yorumlama yoluna gittiğimizi de hiçbir zaman unutmamalıyız. Bununla beraber, bütün bunlar, söylenebilecek olanların tarihsel olguya ve gerçeğe uzak olduğu anlamına da gelmemelidir.

Osmanlı resmî ideolojisi ve buna dayalı düzen daha ilk bakışta iki mühim karakteristik ortaya koyar: a) Koyu merkezîyetçi devletçilik, b) dinsellik.

A) Devletçilik ve Merkezîyetçilik

Osmanlı resmî ideolojisi, görülebildiği kadarıyla koyu bir devletçi ve merkezîyetçi karakter yansıtır. Hattâ tarihte Emevilerden bu yana İslâm dev-

letleri içinde hiçbirinin Osmanlılar kadar merkezîyetçi ve devletçi bir yapıya sahip bulunduğu söylenemez. Osmanlı Devleti bu yapısını özellikle Yıldırım Bayezid zamanından itibaren kazanmaya başlamış, I. Mehmed'in kardeşlerine galip gelmek, Şeyh Bedreddîn isyanını bastırarak merkezkaç güçleri itaat altına almasıyla güçlendirmiş, fakat asıl Fatih Mehmed'le tam karakterini kazanmıştır.[60]

Bunun belki en mühim göstergelerinden biri, güçlü İslâmî kimliğine rağmen Osmanlı Devleti'nin İslâm'a bünyesindeki farklı etnik ve dinî cemaatleri kendi içinde eritip sindiren bir rol biçmemiş, ama *re'âya ve berâyâ* kavramı içinde bütünleştirici olmaya çalışmıştır. Aksine, o bu bütünleştirici rolü "vergi vermek ve hâkimiyetini, otoritesini kayıtsız şartsız tanımak ve boyun eğmek" şartına bağlamıştır. Osmanlı Devleti kendisini, işte bu şartın bir arada tuttuğu etnik-dinî cemaatler (*millet* sistemi) arasındaki farklılıkları koruyan ve teminat altına alan bir konuma yerleştirir. Buna rağmen cemaatler arasındaki ilişkileri düzenleyici olmaktan çok, kontrol edici bir tutum takınır. Bu sebeple de kendisini yalnızca Müslüman tebaanın temsilcisi olarak değil, işte bütün bu etnik ve dinî farklılıkların üstünde ve kesişme noktasında, hepsinin temsilcisi olarak görür. Meşhur "Osmanlı" teriminin ifade ettiği kimliğin anlamı burada belirginleşir. Bu anlayışın tabii bir sonucu olarak Osmanlı Devleti kendisini *Devlet-i İslâmiyye* diye değil, *Devlet-i ʿAliyye-i ʿOsmaniyye* (veya bunun kısaltılmışı olan *Devlet-i ʿAliyye*) diye tanımlamıştır. Uzun yüzyıllar boyunca bütün diplomatik belgelerde başka tabirlerin yanında en çok kullanılanı budur.

İşte bu yüzden Osmanlı Devleti bütün İslâmî kimliğine rağmen, kurduğu düzenin yürüyebilmesi için merkezîyetçi devlet ruhunu egemen kılmıştır. Onun bu karakteristik vasfı, aslında kendisinin de geleneklerinin vârisi bulunduğu klasik İslâm devlet anlayışından değil, bizzat kendi tarihsel tecrübesinden (ve belki biraz da Bizans etkisinden) gelmektedir. Bu özelliği dolayısıyla Osmanlı resmî ideolojisinde devletin bekâsı her şeyin üstünde ve her şeyden önce gelir. Bu o kadar güçlü bir motivasyondur ki, bizzat hanedanın

---

60 Bu konu Osmanlı tarihçiliğinde çok ele alınıp işlenmiştir. Son olarak msl. bkz. A. Yaşar Ocak, "Fatih, Fetih ve Osmanlı Merkezîyetçiliği", *Halil İnalcık Armağanı - I*, Ankara: Doğubatı Yay., 2009, ss. 89-104 (İngilizcesi şurada yayımlanmıştır: "Sultan Mehmed the Conqueror. The conquest and the centralization of power in the Ottoman Empire", *Horizons of the World: Festschrift for İsenbike Togan*, eds: İ. Evrim Binbaş&Nurten Kılıç-Schubel, İstanbul: İthaki Yay., 2011, pp. 359-380).

da üstündedir. Devletin bekası ve nizâm-ı âlem için hanedan mensuplarının feda edilmesinden kaçınılmayan bir düzende, devlete muhalif yapılanmalara, oluşumlara asla müsamaha edilmeyeceği çok açıktır. Bu oluşumlar en ağır biçimde, ölümle cezalandırılır ve ortadan kaldırılmaları için en şiddetli yöntemlere başvurulur. Bu noktada Osmanlı merkezî iktidarı, hiçbir mazeret ve engel tanımaz.

Bu koyu devletçi ve merkezîyetçi karakter, çok tabii olarak mevcut düzene de yansımıştır. Nitekim Osmanlı Devleti'nde yönetenler ile yönetilenler, klasik İslâm devletlerinin hiçbirinde rastlanmadığı kadar açık ve belirgin hatlarla birbirinden ayrılmış ve kesin statülere kavuşturulmuştur. Bu statüler, en alt kademesinden en üstüne varıncaya kadar tipik bir askeri bürokrasi tarafından kendi sistemi ve mantığı içinde gayet rasyonel ve pratik bir teşkilatlanmaya tâbi tutulmuştur.

B) Dinsellik

Burada şunu hemen belirtelim ki, Osmanlı resmî ideolojisinin ikinci karakteristiği olan dinsellik, daha önce de işaret edildiği üzere, dinin apayrı, siyasi iktidar ve hâkimiyetten bağımsız, iyi örgütlenmiş bir alana sahip olduğu bir dinsellik değildir. Tâbir câizse bu, devletçi bir dinselliktir.

Osmanlı resmî ideolojisinin bu karakteristiğinin, en fazla belirginleştiği birinci alan, cihad ve gaza konusundadır. Osmanlı sultanlarının kullandıkları mücahidlik ve gazilik unvanları hem Doğulu ve Batılı hükümdarlara yollanan nâme-i hümayunlarda, fetihnâmelerde, hem de yaptırdıkları mimari eserlerde özellikle ve gösterişle vurgulanır.

İkinci alan ise, resmî ideolojiye ve onun yapılandırdığı düzene karşı oluşan muhalefet çevrelerine yöneltilen ithamlardır. Bu ithamlar, koyu bir Sünnî inanç terminolojisi aracılığıyla temellendirilir. Suçlamalarda da sürekli bu terminolojinin ifade ettiği kavramlara atıflar ve vurgular vardır. Böylece bu çevrelerin en zayıf yerlerinden vurulup Osmanlı toplumsal düzeni içinde toplum dışılıkları veya başka bir ifadeyle "daire dışı"lıkları özellikle öne çıkarılır ve mahkûmiyetleri gerekçelendirilir. Devlet böylece hem kendini bu çevrelere karşı kamuoyu nazarında meşru bir konumda savunmuş, hem de onları mahkûm etmiş ve dışlamış olarak amacına ulaşır.

İKİNCİ BÖLÜM

OSMANLI TOPLUMUNDA "ZINDIK VE MÜLHİD"LERİN TOPLUMSAL VE İDEOLOJİK TABANI

I. Osmanlı Yüksek Ulema Sınıfı: İç Yapı, Bilimsel Zihniyet, Bürokratik Fonksiyonlar ve Sosyal Statü Açısından Genel Bakış (14.-17. Yüzyıllar)

Ele aldığımız dönem boyunca ortaya çıkan *zendeka ve ilhad* hareketlerinin bir bölümü, Osmanlı başkentindeki ulema kesimiyle ilgilidir. Ulema içindeki bu hareketlerin bir kısmı, İslâmî inanç esaslarının belli ölçüde materyalist açıdan yorumlanması veya gerçek bir ateizm şeklinde göründüğü gibi, bir kısmı da başka dinlerle İslâm arasında bir senkretizm şeklinde ortaya çıkıyor. Ulemanın, Osmanlı tarihinin belki en ilginç toplumsal kesimlerinden birini teşkil etmesi itibariyle, bu kesimde meydana gelen her türlü sosyal hareketin gerek merkezî yapıyı, gerekse kamuoyunu her zaman yakından etkilediğini hatırdan çıkarmamak gerekir. Dönemin entelektüel çevrelerinin önemli bir kesimi, hiç şüphe yok ki ulemadan oluşmaktadır.

Ulema sınıfı uzun yüzyıllar büyük bir imparatorluğun ideolojisinin oluşturulmasında, teşkilatlanmasında ve yönetiminde, bilim ve düşünce varlığının, kültürünün üretilmesinde en önemli rollerden birini, belki de birincisini oynamıştır. Bu sınıfın geleneksel köklerinin, toplumsal bünye ve devlet yapısındaki yerinin ve işlevlerinin, siyasi ve bürokratik konumunun, ilişki ağlarının kavranmasıyla, Osmanlı uleması içinde meydana gelen *zendeka ve ilhad* olaylarının anlaşılmasının çok yakından ilgili olduğuna şüphe yoktur. O sebeple bu amaca yönelik bir genel bakış, Osmanlı toplumunda bizi ilgilendiren dönemde, ulema sınıfı içindeki *zendeka ve ilhad* olaylarının meydana geliş sebeplerini ve mahiyetlerini açıkça görebilmemizi önemli ölçüde kolaylaştıracaktır.

Böyle bir genel bakış yapıldığında hemen dikkati çeken nokta, Osmanlı İmparatorluğu'nda ulemanın, eski Müslüman devletlerdeki ulemadan, benzer yönlerinden daha çok, temelde farklı bir konumda olduğudur. Bu imparatorluğun toplumsal yapısı içinde ulema (*ehl-i ʿilim*), askerler (*ehl-i seyf*), bürokratlar (*ehl-i kalem*) ve nihayet reʿâyâyı teşkil eden çiftçi, zenaatkâr, tüccar ve esnafla (*ehl-i ziraʾat ve ehl-i hiref*) birlikte Osmanlı toplumsal piramidinin *erkân-ı erbaʾa* denilen dört ana tabakasından birini meydana getirir. Bilindiği gibi Osmanlı resmî terminolojisinde ulema mesleği *silk-i ʿilmiye,* yahut *tarîk-i ʿilmiye* terimleriyle, bu mesleğe mensup olanlar da *ʿulema* diye anılır. Gerçekten ulemanın, Osmanlı toplumunun klasik yapısı içinde başlı başına bir sınıf teşkil ettiğini söylemek, özellikle genel karakteristikleri göz önüne alındığında, hiç de mübalağalı sayılmamalıdır.

Osmanlı İmparatorluğu'nda ulemanın bu sınıfsal konumunun, 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, Fatih Sultan Mehmed'in merkezîyetçi politikasıyla çok yakından bağlantısı vardır. Daha doğrusu, belirtilen dönemde ulema bu konuma oturtulmuştur. Osmanlı uleması esas itibariyle İslâm tarihinin ortaya çıkardığı bu sınıfın, Şiî ulemanın aksine, tam anlamıyla devlete eklemlenmiş şekliyle en son gelişim aşamasını temsil eder.

İslâm tarihinde bir ulema zümresinin ortaya çıkışı, aslında yaklaşık olarak Emevi devrinin (661-750) ortalarından itibaren gözlemlenebilir. Teorik olarak İslâm'da bir *ruhban* (rahipler) sınıfının olmadığı, Peygamber'den nakledilen "İslâm'da ruhbanlık yoktur" (*Lâ rahbâniyyete fi'l-İslâm*) hadisine dayanılarak hep söylenegelmiştir. Fakat pratikte bunun pek de böyle olmadığını görmek zor değildir. Zira diğer kitaplı dinlerdeki ruhban statüsünün tam anlamıyla bir benzeri olmasa da, yaklaşık 8. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasında, İslâm ülkelerinin genişlemesi ve İslâm toplumlarının çeşitlenip karmaşıklaşması sonucu beliren ihtiyaçlar karşısında, dinî emirlerin, kuralların yorumlanması, halka açıklanması ve bazı meselelerde karar ve hüküm mercii olma konusunda uzmanlaşmış bir zümrenin teşekkülü er geç zorunlu hale gelecekti. Nitekim öyle de oldu. Bu sebeple, bu zümrenin toplumsal yapı içinde yavaş yavaş belirli bir statü oluşturarak bir "sınıf" haline geldiğini, tarihsel bir gerçeğin ifadesi olarak görmemiz gerekir.[1] Özellikle Şiî İran'da

---

1 Bernard Lewis, *Ortadoğu*, çev. Mehmet Harmancı, İstanbul: Sabah Kit., 1996, s. 147. Lewis, Hıristiyanlıktaki gibi gerçek anlamda kutsanmış bir niteliği ve yalnızca kendisinin yapabileceği özel törenleri olmamakla beraber, ulema sınıfının, daha çok Musevilik'teki öğretmen ve hukukçu olarak işlev icra eden haham sınıfına benzediği

ulemanın, Sünnî ulemadan çok daha önce, 9. yüzyıldan itibaren bu belirtilen fonksiyonları yüklenerek tam anlamıyla ruhani yetkilere ve otoriteye sahip bir çeşit ruhban sınıfı oluşturduğu söylenebilir.[2] Sünnî İslâm, tarihinin hiçbir devrinde Şiî ulema tarzında bir ruhani sınıf oluşturamamıştır. Bunun sebepleri üzerinde durulması gerekir ve ayrıca tartışılabilir. Ancak Şiî ulema ile sınırlı olsa da, İslâm dünyasında bir ruhban sınıfı özelliğini gösteren yalnız ulema değildir. Ulema bu sınıfın bir kesimini teşkil eder; diğer kesimini ise sûfiler (dervişler ve şeyhler) oluşturur ki bu, özellikle İslâm toplumlarının, bu arada Osmanlı sosyal tarihinin derinlemesine tahliline ihtiyaç gösteren apayrı bir konusudur.

Arapça *'âlim* kelimesinin çoğulu olan *'ulema*nın, bilhassa Peygamber zamanından itibaren, Kur'an-ı Kerim'i, Peygamber'in "hadis" denilen sözlerini, dolayısıyla İslâm'ın prensiplerini anlayıp anlatabilecek, yorumlayabilecek niteliklere sahip olan kişiler için kullanıldığı, münhasıran Emevi devrinin sonlarıyla Abbasi devrinin ilk yüzyıllarından itibaren de, ilerleyen zaman boyunca, tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm gibi dinî bilim dallarının gelişmesine paralel olarak bu alanların birinde veya birkaçında uzmanlaşmış, bunların yorumunu yapıp öğretimiyle meşgul olmuş olan kişileri ifade ettiği muhakkaktır. Bu uzmanlaşmaya yönelik eğitim, medreselerin bulunmadığı eski dönemlerde, Peygamber devrindeki Mescidü'n-Nebî'de bizzat onun tarafından icra edilen eğitim geleneğinin bir devamı olarak ya camilerde, veya âlimlerin kendi evlerinde gerçekleştiriliyordu.

---

görüşündedir. Ulemanın İslâm toplumu içinde dini bilgilere sahip, toplum içinde halk ve devlet arasında sosyal bir denge unsuru olarak haiz olduğu statüyle ilgili bir tarifi için bkz. M. Tayyib Gökbilgin, "Ulemâ", *İA*; ayrıca bkz. *Modern Çağda Ulema*, ed. Ebubekir Bagader, çev. Osman Bayraktar, İstanbul İz Yay., 1993, önsöz, s. vıı; Ayrıca Osmanlı Devleti'nde ulemanın yeri, konumu, devletle ilişkisi, bilimsel kapasite ve mevkii gibi konular şu kitapta da bahis konusu edilmiştir: Osman Özkul, *Gelenek ve Modernite Arasında Ulemâ*, İstanbul: BirharfYay., 2005, ss. 35-96. Madeline Zilfi'nin *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age* (*1600-1800*) isimli kitabı esas itibariyle her ne kadar klasik sonrası döneme ağırlık veriyor olsa da Giriş ve müteakip bölümü bu konularla ilgilidir (Türkçesi: *Dindarlık Siyaseti: Osmanlı Uleması Klasik Dönem Sonrası*, çev. M. Faruk Özçınar, Ankara: Birleşik Kitabevi, 2008.

2 Bu konuda çok iyi bir tarihsel perspektif ve analiz için bkz. Hamid Algar, *Religion and State in Iran 1785-1906*, Univ. of California Press, 1969, 1-26; *krş.* E. Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri,* İstanbul: Selçuk Yay., 1986, 3. baskı, s. 148-152.

Camiler İslâm dünyasında bir ibadet yeri olmanın çok ötesinde, bir hayli erken devirden itibaren hem toplum, hem siyaset, hem de eğitim-öğretim faaliyetlerinin merkezi haline gelmişti. Buralarda bu eğitim ve öğretimi veren ulema, maaşını devletten almıyordu; her biri kendi geçimini sürdürecek (genellikle de ticaret veya esnaflık gibi) bir gelir kaynağına sahipti. Her âlimin camilerde bir ders halkası (*halekatü'd-ders*) vardı. Öğrenciler veya meraklı dinleyiciler, hangi konularda bilgi edinmek istiyorlarsa, o dersi veren âlimin ders halkasına katılırlardı. Bu eğitimin dinî bilimlerde ne ölçüde kaliteli olduğu konusunda, buralarda yetişenler hakkında *tabakat* (toplu biyografi) kitaplarında verilen bilgiler, ayrıca kendi yazdıkları ve günümüze kadar gelen eserler yeterli göstergelerdir. Ayrıca İslâm dünyasında dinî bilim ve düşünce alanında meydana gelmiş pek çok mektebin, hattâ mezhebin, bu camii eğitiminden ve camiide yapılan tartışmalardan doğduğunu da biliyoruz. Günümüz camiilerinin çoktandır kaybettiği bu işlevler, İslâm dünyasının klasik dönemine ait bilim hayatının en canlı yönlerindendi.[3] İşte ulema tipi, İslâm toplumları içinde bu mekânlarda doğdu.

Ulemanın eskiden beri İslâm toplumlarında çok önemli bir yeri ve nüfuzu olmuştur. Bu nüfuz bir yandan halk, diğer yandan bununla bağlantılı olarak devlet nezdinde ortaya çıkıyor. Halk nezdindeki nüfuz ve itibar, bir yanıyla tabii ki ulemanın İslâmî ilimleri en iyi anlayan ve yorumlayan kişiler olarak düşünülmelerinden, diğer yanıyla da İslâm'ın emir ve yasaklarını, bunlarla ilgili olarak yaptıkları yorumları en iyi kendi şahıslarında uygulayan, yaşayan ve yaşatan kişiler olarak algılanmalarından kaynaklanıyordu. Ancak söz konusu nüfuz ve itibar, ulemaya önemli bir sorumluluk da yüklemekte, onları halk nazarında saygı duyulması, örnek alınması, çeşitli konularda fikrine ve görüşlerine müracaat edilmesi gereken bir hakem olarak öne çıkarmaktaydı.

İşte bu imajıyla ulema, bir anlamda halk kitleleriyle siyasal iktidar ve otorite mercileri arasında kendiliğinden bir aracı konumuna yükseliyordu. Böylece, devlet ve hükümet nezdinde de dikkate alınması, sözlerine kulak verilmesi gereken bir statü elde ediyor ve belli bir otorite ve saygınlık kazanıyordu.[4] Bu da ulemanın siyasal iktidar nezdindeki itibarını güçlendiriyordu. Devletin ulemaya gösterdiği itibar, ulema vasıtasıyla halkın kont-

---

3 Bu konuda önemli ve faydalı bilgiler ve tesbitler için Hişam Nalışebî'nin şu makalesi epeyce faydalıdır: "Eğitim kurumları", *İslâm Şehri*, s. 89-120; ayrıca bkz. Lewis, *age*, s. 173-174.

4 Msl. bkz. Gökbilgin, "Ulemâ", *İA*; Lewis, s. 148.

rolünü ve devletin yanında tutulmasını sağlamak gibi pratik bir sonucu da beraberinde getiriyordu. Sünnî Müslümanlıkta ulemanın hem devlet, hem de kamu nezdindeki bu otoritesinin kaynağı, Şiî ulemanın aksine, dinî ve ruhani değil, tamamiyle kendi şahsi bilimsel kapasiteleri ve yaşayışlarıydı. Bu kapasite ve yaşayış ne kadar güçlü ve derinlikli olursa, ulemanın saygınlık ve itibarı da tabiatıyla o oranda fazla oluyordu.

Henüz medreselerin, özellikle devlet eliyle açılmış medreselerin bulunmadığı bir dönemde, yani yaklaşık 11. yüzyıla kadar ulemanın bu konumu, ona devlet nezdinde önemli ölçüde bağımsız bir statü kazandırmış ve sahip olduğu otorite devletin üzerinde zaman zaman etkili olabilmiştir. Ortaçağ İslâm kronikleri ve tabakat kitapları, bu dönemde yetişen bazı büyük ulemanın siyasi iktidar çevrelerine karşı halkın menfaatlerini ve kendi fikirlerini savunmaktan çekinmediklerine, uygun bulmadıkları işleri bizzat halifelerin yüzüne karşı cesaretle söyleyerek, yerine göre eleştirip karşı koyduklarına dair epeyce ilginç örnekle doludur. Bunların en unutulmazlarından biri, Mûtezîle mezhebini resmî mezhep kabul ederek halka dayatan Abbasi halifesi el-Me'mun'un ısrar ve baskılarına rağmen, Ahmed b. Hanbel'in hapis ve işkenceye maruz bırakılma pahasına yaptığı Ehl-i Sünnet savunmasıdır.

Şüphesiz o zamanlar ulemayı böyle devletten bağımsız bir konumda tutan, halk nazarındaki itibarları kadar, ekonomik bağımsızlıkları, yani geçimlerinin devlet tarafından değil, bizzat kendilerince sağlanmış olmasıydı. Ulemanın bu durumda devlet nezdinde zaman zaman bir korku kaynağı oluşturduğu da görülür. Bernard Lewis, İslâm'ın ilk devirlerinde ulemanın devletle ilişkisinin epeyce mesafeli olduğunu, çünkü insanların ve özellikle ulemanın, devleti, "varlığı lüzumlu, ancak karışılmaması, yakınlık kurulmaması gereken bir kötülük" olarak değerlendirdiğini ifade eder.

Ne var ki bir süre sonra bu ilişki ister istemez kurulmuş, ulema sık sık kendilerine başvuran hükümdarlara yardım ettikleri gibi, çoğu zaman da uygulanması mümkün olmayan ütopik tavsiyelerde bulunmuşlardır. Mesela Peygamber'in ve Dört Halife'nin (henüz karmaşıklaşmamış İslâm toplumunda icra ettikleri) artık çoktan kutsallaştırılmış ve idealize edilmiş uygulamalarını ideal siyaset olarak önermişlerdir. Şiî ulema ise Peygamber'in ve Hz. Ali'nin uygulamalarını devlet idaresine örnek göstermiştir.[5]

Aslında ulemanın gerek Emevi döneminde, gerekse Abbasi döneminin önemli bir bölümünde, devletle olan ilişkilerinde iki değişik tavır ortaya koy-

5 Bkz. Lewis, s. 148-149.

duğu, bir kısmının bu ilişkiye yanaşırken, bir kısmının bundan olabildiğince kaçındığı görülür. Ulemanın bir kesimi devlet hizmetlerini memnunlukla kabullenirken, bir kesiminin bunu isteksizlikle karşıladığını, hattâ bu yüzden halife ve sultanların verdiği ağır cezalara maruz kaldıklarını görmek zor değildir. Kabul etmeyenlerin, halk nazarında daha yüksek bir saygınlık kazandıkları, dinin hakiki bekçileri olarak değerlendirildikleri söylenebilir. Bernard Lewis, popüler sempatinin devlet hizmetini kabul etmeyenlerden yana olduğunu ve bunun dinî edebiyata da yansıdığını vurgular.[6]

Bununla beraber, 11. yüzyıldan itibaren, Büyük Selçuklular zamanında, 1065-1067 yılında Bağdat'ta açılanı başta olmak üzere, devlet tarafından kurulan ünlü Nizâmiye medreseleriyle birlikte ulema, devlet ve siyasal iktidarlar karşısındaki bu bağımsız konumunu önemli ölçüde kaybetmeye başlamıştır. Esas olarak, hem siyasal otoriteyi, hem de toplumsal düzeni tehdit etmesi sebebiyle, dönemin önemli bir problemi haline gelen Bâtınîliğe karşı Sünnî inançları savunmak amacıyla açılan bu medreseler, ister istemez siyasal otoritenin, dolayısıyla da resmî ideolojinin üretim ve savunma kurumları haline geldiler. Sünnî İslâm'ın dört büyük mezhebinden biri olan Şâfi'îlik, büyük Selçuklu veziri ve ünlü devlet adamı Nizâmülmülk'le birlikte Selçuklu devletinin resmî mezhebi oldu ve öne çıktı. Devletin kurduğu medreselerin hocaları, artık devlet tarafından atanmaya, maaşlarını devletten almaya başladılar. Ders programları devlet tarafından belirlendiği gibi, okutulacak kitaplar da yine devlet tarafından seçiliyor ve bunların dışında kitap okutulmasına kesinlikle izin verilmiyordu.[7]

Bu, İslâm dünyasında ulemanın bundan böyle devletin yahut da siyasal iktidarın kontrol ve hâkimiyetine girdiği, başka bir ifadeyle, bilimsel düşüncenin siyasi otoritenin emir ve denetimi altına alındığı, dolayısıyla ulemanın devlete eklemlendiği, devletin paralı bir memuru olduğu yeni bir süreci başlattı. Bu süreç, artık İslâm dünyasında bilimin ve bilimsel düşüncenin amatör bilimsel amaçlar için değil, devletin menfaatleri, siyasi çıkarları, otoritesinin sağlamlaştırılıp meşrulaştırılması yahut resmî ideolojisini takviye için üretilmesi anlamına geliyordu; işte Osmanlı uleması, bu sürecin yerleştirdiği böyle bir geleneğin vârisi oldu.

---

6 *Age*, s. 149.

7 Medreselerin bu durumlarını belirleyen çok dikkate değer bir örnek olarak, Abbasi halifesi el-Mustansır'ın 1223'te Bağdat'ta açtığı Mustansıriyye Medresesi, dönemin tarihçisi İbnü'l-Fuvetî tarafından zikredilmektedir (Bkz. Nahşebî, *agm*, s. 115-116).

İlk Osmanlı uleması genellikle Anadolu dışından (Arap memleketlerinden ve İran'dan) veya Osmanlı Beyliği haricindeki diğer beyliklerden gelen şahsiyetlerden oluşuyordu. Bu şahsiyetlerin, Osmanlı Devleti'nin kuruluşu sırasında, gerek mevcut topraklarda, gerekse yeni fetihlerle ele geçen bölgelerdeki ilk idari ve siyasi teşkilatlanmanın ve kurumlaşmanın mimarları olduğunu çok iyi biliyoruz. *Şakâyık-ı Nu'mâniyye*'de biyografileri mevcut olup özellikle Osman ve Orhan devirlerinde yaşamış görünen ulema arasında bunlar hemen dikkati çekiyor. Aralarında Arap ve Fars kökenlilerin de bulunduğu bu ulema, genellikle tahsillerini ve ihtisaslarını Mâverâünnehir, Irak, Suriye ve Mısır gibi İslâm ülkelerinin evrensel şöhret sahibi eski ve köklü medreselerinde tamamlamış olup gerek eğitim alanında, gerekse bürokraside hizmet veriyorlardı. 14. yüzyılın ortalarında Anadolu'yu ziyaret eden ünlü Mağripli seyyah İbn Battuta, gezip gördüğü şehirlerde rastladığı Arap veya Fars kökenli bu ulema ve bürokratlardan söz eder.[8] İleride üzerinde duracağımız Molla Kâbız (Kâbız-ı 'Acem) ve çok muhtemel olarak Hakîm İshak 16. yüzyılda, Nadajlı Sarı 'Abdurrahman 17. yüzyılda imparatorluk başkentinde çalışmakta olan gayri Türk (hattâ Hakîm İshak ve Nadajlı Sarı 'Abdurrahman gayrimüslim) kökenli ulemadandı.

Bu kabil ulemanın İslâm anlayışında ve yorumlarında, çok tabii olarak kendi toplumsal ve kültürel kökenlerinin veya bu kökenlerin yönlendirdiği şahsi eğilimlerinin etkisi bulunuyordu. Bu etkileri biz Şeyh Bedreddîn'de, isimlerini saydıklarımızda ve Osmanlı kaynaklarının zikretmediği, ama Batılı gözlemcilerin şahit olup kendi eserlerinde bahsettikleri –aşağıda örneklerini vereceğimiz– başka ulemada müşahede edebiliyoruz. Görüldüğü üzere bu tür yabancı kökenli ulema, yalnız kuruluş devrinde değil, daha ileriki yüzyıllarda da İstanbul'a gelmeyi sürdürmüşlerdir. Arap ülkelerinin zaptını takip eden yüzyıllarda, bir kısım ulemanın İstanbul'a geldiğini veya getirtildiğini

8 *Mühezzeb Rihletü İbn Battuta el-Müsemmât "Tuhfetu'n-Nuzzâr fî Garâibi'l-Emsâr ve 'Acâibi'l-Esfâr*, nşr. Ahmed el-Avâmirî Bek-Muhammed Ahmed Câdu'l-Mevlâ Bek, Kahire 1933, I, 225-262. Bu kayıtlar Anadolu'da yeni teşekkül etmekte olan Türkmen beyliklerinin müftü, kadı ve kâtip gibi çok mübrem ihtiyaçlarını henüz kendi bünyelerinden karşılayacak durumda olmadıklarını, bu sebeple bu beyliklerin dışarıdan gelen ulema ve bürokratlar için iyi bir iş alanı yarattığını gösteriyor. Osmanlı ulemasının sosyal tabanı konusunda bkz. Fahri Unan, "Osmanlı Medreselerinde Ulemânın Sosyal Tabanı ve Bunun İlmî Verim Üzerindeki Etkisi Üzerine Bâzı Düşünceler", *XII. Türk Tarih Kongresi Bildirileri,* 3. cilt, Ankara 2000, s. 669-676.

biliyoruz. Mesela Mısır'ın fethini müteakip buradan bir kısım Arap uleması-nın geldiği, bunlar arasında İbn Teymiyye mektebine mensup olanlarının da bulunduğu malum olduğu gibi, IV. Mehmed devrindeki ünlü Kadızâdeliler hareketinin liderlerinden Üstüvânî Mehmed Efendi de yine bu mektebe mensup, Şam'dan gelme Arap kökenli ulemadan biriydi.[9]

İşte bu değişik köken ve meşreplere mensup ulemanın, imparatorluk başkentinin entelektüel hayatına önemli ölçüde renk kattığına şüphe yoktur. Bununla beraber, kuruluş döneminden itibaren ve bilhassa klasik dönemde, Anadolu halkından da pek çok kimsenin gerek İznik, Bursa ve Edirne gibi eski medreselere, gerekse Sahn-ı Seman ve Süleymaniye medreseleri gibi imparatorluğun en yüksek seviyedeki medreselerine öğrenci oldukları, buralarda tahsillerini tamamladıktan sonra ihtisas yapmak üzere yine yukarıda zikredilen ülkelere gittikleri ve bunların çoğunun geri dönerek çeşitli Osmanlı medreselerinde görev aldıkları müşahede ediliyor.

Görüldüğü gibi, özellikle İstanbul ulemasının sosyal tabanının çoğunluğu, kuruluş devrinden ileriki yüzyıllara doğru –ve bilhassa klasik dönemden itibaren– yerli tebaadan oluşmakta, bununla beraber, belli ölçüde de olsa, Arap ve Fars kökenli unsurları da içinde barındırmaktaydı. İşte konumuzu teşkil eden *zendeka ve ilhad* hareketlerinin de daha çok bu yabancı kökenli ulema arasında meydana geldiği dikkat çekiyor.

Demek oluyor ki, esas itibariyle 14. yüzyıldan, ama asıl 15. yüzyıldan itibaren işte böyle bir sosyal tabanın oluşturduğu, artık iyice belirginleşmiş bir Osmanlı ulema sınıfından söz etmek mümkündür. Ancak *silk-i ʿilmiye* yahut *tarîk-i ʿilmiye* tâbir edilen bu ulema mesleğinin kapısı, belli yollardan geçen bütün Müslüman reʿâyâya teorik olarak açıktı. Ne var ki, gerçekte bu kapıdan içeri girmek o kadar da kolay bir iş değildi. Bu sınıfa dahil olabilmek, Osmanlı yönetim sektörlerinin hemen hepsinde yürürlükte olan *intisap* yahut bugünkü deyimle patronaj sistemine tâbiydi. Bu sistem, "silk-i ʿilmiyeye sülûk" edecek bütün adaylar için söz konusu olmakla beraber, merkezde bulunanlar için avantajların daha fazla olduğu bir gerçekti ve başkent medreselerine kadar kat edecekleri yol taşrada oturanlara nispetle daha kısaydı.

İlmiyeye intisap edebilmek, taşradaki en az itibarlı medreseden merkezdeki en yüksek itibarlı medreselere (mesela Sahn-ı Seman veya Süleymaniye medreseleri) kadar bir derecelenmeye tâbi olan nispeten uzun bir tahsil

9 Naima, *Tarîh-i Na'îmâ*, İstanbul (tarihsiz çerçeveli baskı), V, 53-54.

sürecine ihtiyaç gösteriyordu. Müstakbel âlim adayı, eğer taşradaysa İstanbul medreselerine ulaşmak için bütün kademeleri sırayla aşmak, bu esnada okunması gereken dersleri, daha doğrusu kitapları, aşağıdan yukarıya, yani en basitinden en tafsilatlısına doğru bir sıra takip etmek suretiyle belli birtakım hocalardan *kıraat etmek* (okumak) zorundaydı. Bu, gerçekten yüz yüze yapılan bir okumaydı; bu yüzden icazetnâmelerde geçen *kıraat* tabiri doğru bir tabirdi. Âlim adayı, her kademeyi bitirdikçe, hocasının tavsiyesiyle bir üst ders veya kitap için daha yetkili bir hocaya gitmek zorundaydı. Böylece tahsilini tamamlayıp icazetini aldıktan sonra merkeze, yani İstanbul'a gelebilme imkânını elde ederse, burada devlet kesiminde nüfuzlu birinin himayesine girmek, dolayısıyla onun çevresine intisap etmek suretiyle eğitim sahasında veya bürokraside kendine bir görev edinme imkânını bulabilirdi.[10] Bu görevde yükselerek en üst kademelere çıkabilmek, yine aynı sistemle mümkün oluyordu.[11]

Mevlâ (efendi) kelimesinin değişime uğrayarak söyleniş biçiminden başka bir şey olmayan *molla* (bazan *munla*) kelimesiyle nitelendirilen Osmanlı

---

10 Fahri Unan, kuruluştan 18. yüzyılın ortalarına kadar Fatih Külliyesi'nde görev yapmış 1200 civarında ulema üzerinde yaptığı istatistiklere dayanarak hepsinin yukarıda özetlenen süreçten geçtiğini tesbit etmiştir (bkz. *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*, Hacettepe Üniv. Tarih Bölümü, Ankara 1993, basılmamış doktora tezi, s. 185-187 vd.). Bu konuda daha geniş bilgi ve örnek için aynı yazarın şu makalelerine de bkz. "Omanlı Resmî Düşüncesinin 'İlmiye Tarîki' İçindeki Etkileri: Patronaj İlişkileri", *Türk Yurdu*, XI/45 (Ankara, Mayıs 1991), s. 33-41; "Medrese-Yönetim İlişkileri ve Osmanlı Medreselerinin İlmî Performansı Meselesi", *VII. Osmanlı Sempozyumu* (Söğüt, Eylül 1992), Ankara 1993, s. 13-23.

11 Burada *intisab* sistemiyle ilgili çok önemli bir noktayı gözden uzak tutmamak gerekir: *İntisap* sistemi sadece, hiçbir özelliği olmayan kişileri nüfuzlu bir devlet adamının himayesi vasıtasıyla layık olmadığı mevkilere getiren bir mekanizma değildir. Hiç şüphesiz günümüzde olduğu gibi o devirlerde de bu sistem zaman zaman siyasi nüfuz kullanılarak ehliyetsiz insanları belirli yerlere yerleştirmek için istismar edilmiştir. Fakat *intisap* sistemi, yönetimini 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren önemli ölçüde devşirme unsurunun eline teslim etmiş koyu merkezîyetçi bir devlet yapısının genel işleyiş mantığı doğrultusunda düşünüldüğü zaman, esas itibariyle belli bir kabiliyet ve kapasiteye sahip nitelikli ulemanın önemli mevkilere gelmesine yardımcı olacak bir referans mekanizması olarak da işlev görmüştür. Şüphesiz ki bu sistem, yerine ve zamanına göre kalitesiz kişilerin mevki ve yetki sahibi yapılmalarına yaradığı gibi, değerli bazı şahsiyetleri mevcut fırsatlardan yararlandırarak devlet hizmetinde kullanmak için de çalıştırılmıştır.

ulemasının gerek eğitim, gerekse bürokrasi sektöründe söz konusu bu mevkileri birer birer kat edebilmesini sağlayan intisap sistemi, ulema adaylarının bürokratik hiyerarşide saraya kadar uzanan geniş bir ilişkiler ağı kurabilmelerine ihtiyaç gösteriyordu. Bu ise tamamiyle onların kendilerini gösterebilmelerine, isim yapabilmelerine bağlıydı. Genellikle merkezdeki yüksek bürokrasiye adım atabilmenin yolu, 15. yüzyılın ortalarından sonra artık "Sahn müderrisliği"nden geçiyordu. Bu yüzden Sahn müderrisliği, ulemadan pek çok kimsenin hararetle arzuladığı bir mevki idi.[12] Bu keyfiyet, Osmanlı İmparatorluğu'nda bilimin neden çok daha fazla gelişemediğini, ulemanın amatör bilimsel hedefler peşinde koşmak ve ümera ile yakın ilişkiler geliştirmekten olabildiğince uzaklaşmak yerine, neden bu ilişkileri kovalamayı tercih ettiğini iyi açıklıyor.

İmparatorluğun merkezîyetçi yapısı, mesleğinde parlayan ve başarı gösteren ulemaya cazip bürokratik mevkiler vermek suretiyle böyle bir tercihi adeta teşvik etmektedir. Bunun ise merkezdeki ulema arasında hemen her devirde mevcudiyetini koruyan koyu bir rekabet ve kıskançlık ortamı yarattığı görülüyor. Fatih devrinin ünlü âlimlerinden Molla Lûtfi'nin, –aleyhindeki bazı haklı ithamlar ve karakterindeki olumsuzluklar rezervde kalmak kaydıyla– böyle bir kıskançlık veya intikam tezgâhının kurbanı olduğunu söyleyebiliriz. *Şakâyık-ı Nu'mâniyye*, bürokraside yükselerek önemli mevkileri ele geçirebilmek uğruna birbirlerinin aleyhine olmadık haset, kin, buğz ve ayak oyunları sergileyen ulemanın hikâyeleriyle doludur. Nitekim ulema arasındaki bu sağlıksız rekabet ortamı ve yarattığı menfiliklerin ulaştığı rahatsız edici boyutun, bizzat Veziriazam Lûtfi Paşa tarafından Kanuni Sultan Süleyman'ın dikkatine sunulacak kadar önem arz ettiği gözleniyor.[13]

Bu sağlıksız rekabetin Osmanlı ulemasının bilimsel alanda kendilerini geliştirmek yerine dikkatlerini belirtilen ayak oyunları üzerinde toplamalarının, genel çizgi itibariyle belli bir kesimde bilimsel açıdan bir kalitesizliği de beraberinde getirdiğine şüphe yoktur. Hattâ bazı durumlarda büyük şöhret

---

12 Fahri Unan, medrese hocalığının hemen bütün müderrislerce sonuna kadar sürdürülmek istenen bir meslek olarak görülmediğini ortaya koyuyor (bkz. *Fatih Külliyesi*, s. 183 vd.).

13 *Asafnâme des Lûtfî Pascha*, s. 16-17. Buradaki metin ilgi çekicidir: "*Müderrisîn ve ulemâ tâyifesi hased üzeredir. Anların biribirinin hakkında söyledüğine inanmayub reîs-i ulemâ olanlar ile müşâvere idüp menâsıb-i ulemâda taharrî itmek gerek*"; *krş.* Kütükoğlu, *Lûtfî Paşa Âsafnâmesi*, s. 16.

sahibi yüksek ulemanın bile bu şöhretlerinin, bilimsel alandaki kapasitelerinden ziyade, ifa ettikleri devlet görevlerinden ileri geldiği, zaman zaman "üst düzey" ağızlarca vurgulanmıştır. Nitekim Veziriazam Lûtfi Paşa'nın, Ebussuud Efendi gibi, zamanın en büyük ulemasından birinin bile gerçekte şöhretiyle mütenasip ilim sahibi bulunmadığını söylediği nakledilir.[14] M. Tayyib Gökbilgin, Osmanlı ulema sınıfı içinde gerek bilimsel kalite ve vazife anlayışı, gerekse ulema silkindeki yapısal bozulmalar bakımından ilk zaaf emarelerinin Kanuni Sultan Süleyman zamanında ortaya çıkmaya başladığını söyler.[15] *Şakâyık-ı Nu'mâniyye*'de "... *ilminde yed-i tûlâ sâhibi*" diye zikredilen bazı ulemanın, hayatlarında bir tek satır bile kaleme almadıkları, ilgili metinlerdeki ifadelerden çıkıyor.

İşte, ulemanın medrese müderrisliğinden elde edemedikleri maddi ve manevi prestiji bürokratik mevkilerden sağlama çabaları yüzünden bu mevkilere yönelmelerini, Osmanlı İmparatorluğu'nun geniş topraklarının yönetilmesinde görev alacak bürokrat ihtiyacı kadar, militarist merkezîyetçi yapısının çok tabii bir sonucu olarak da görmek gerekir. Bu eğilim, ulemanın ümera ile sıkı işbirliğine gitmesini kaçınılmaz kılıyordu. Hodgson, ulemanın ümera ile olan bu yakınlaşmasını bir anlamda (bizim "din ve devlet özdeşleşmesi" dediğimiz) bir "sentez" (din ile devletin sentezi) olarak niteler ve ulemanın devlet kontrolüne girmesi karşılığında, şeriatın da devlet hayatının merkezine yerleştiğini belirtir.[16] Ona göre, ulema ile ümera arasındaki bu ilişki, "*yeni bir rejimin ani yükselişi sonucu değil, gazilerin kendilerini kitaplara vermiş ulemaya ve onların diktasına karşı asli kayıtsızlıkları içerisinde, yavaş bir tekâmül içinde geliş*[*mişti*]."[17]

Bu ilişkinin, Hodgson'un söylediği gibi, şeriatı devlet hayatının merkezine yerleştirdiği, "yahut din ile devleti özdeş kıldığı" bir gerçektir. Ama özellikle unutulmaması gereken bir başka gerçek de şudur: Şeriatı ulema aracılığıyla kendi bünyesi içine alan devlet, (birinci bölümde açıklanmaya çalışıldığı üzere) ona bu bünyenin özelliklerini katarak kendi dünya görüşüne, yönetim anlayışına uygun siyasal bir nitelik kazandırmış, örfî hukuku pek

---

14 'Âlî ve Peçevî'den naklen M. Tayyib Gökbilgin, "Lûtfi Paşa", *İA*. Lûtfi Paşa'nın bu ithamının belki biraz rekabetten, biraz kendini beğenmişlikten ileri geldiğinin söylenmesine rağmen, belli ölçüde gerçek payı taşıdığından şüphe etmemek gerekir.

15 Gökbilgin, "Ulemâ", *İA*.

16 Hodgson, III, 112. Bu konuda ayrıca bkz. Fleischer, *'Âlî*, s. 259-267.

17 Hodgson, III, 113.

çok alanda devreye sokarak onun bazı alanlarına müdahale etmek suretiyle önemli ölçüde kendi pragmatik amaçlarına elverişli hale büründürmüştür. Bir başka şekilde ifade edecek olursak, "din devletleşmiş, devlet de bir anlamda dinleşmiş"tir. Bu da Osmanlı Devleti'ni öteki İslâm devletlerinden ayıran önemli bir özellik olarak değerlendirilebilir.

İşte ileriki bölümde ele alacağımız –sayıları çok fazla olmasa da– bir kısım ulema ve daha yaygın olarak sûfiyye çevrelerindeki *zendeka ve ilhad* hareketleri, birer cephesiyle bu vakıanın, yani dinin devletleşmesi (devletin kurumlarıyla iç içe girmesi), devletin dinleşmesi (din gibi kutsallık ve eleştirilemezlik kazanması), son tahlilde dini temsil eden zümrenin devletin kendi idari elemanı haline dönüşmesi olgusunun, bir bakıma bu sayılan kesimler tarafından reddi gibi görülebilir.

Hiç şüphesiz bu süreç 15. yüzyılın ikinci yarısında merkezîyetçi devlet anlayışı çerçevesinde doruk noktasına ulaştı ve ulema sınıfı içinde bu çerçevenin özelliğine uygun, daha önceki hiçbir İslâm devletinde görülmemiş, sımsıkı bir bürokratik hiyerarşik sistem yarattı. Bu sistem ise üzerine düşen görevi eksiksiz yerine getirerek Osmanlı Devleti'nin bünyesi içinde şeriat ile idari uygulamaları, kendi mantığı ve yapısı içinde Tanzimat'a kadar süren kusursuz bir ahenge dönüştürdü.[18] Taşradaki en küçük bir medrese müderrisliğinden İstanbul'daki Sahn müderrisliğine, Sahn müderrisliğinden imparatorluğun en yüksek ilmiye makamı olan şeyhülislamlığa kadar uzanan bu müthiş bürokratik ulema hiyerarşisi, Osmanlı İmparatorluğu'nda din-devlet iç içeliğinin, yani din-devlet özdeşliğinin Osmanlıya mahsus en somut örneği sayılabilir.

Bu özdeşlik ulemayı, devletin re'âyâ üstündeki otoritesinin teminatı durumuna getirirken, karşılığında da ona Osmanlı idari yapısının başlıca şu dört önemli sektörünün kontrolünü elinde tutma imkânını bahşediyordu:

1) Hukuk
2) Adliye
3) Din
4) Eğitim ve öğretim

---

18 Lewis, *Istanbul*, s. 160. Osmanlı ilmiyesindeki bu hiyerarşik yapı hakkında geniş bilgi için, bu konudaki araştırmalarda artık klasik hale gelmiş şu iki monografiye bakmak yeterlidir: H. A. R. Gibb–Harold Bowen, *İslâmic Society and the West*, Oxford University Press 1957 (yeni baskı 1969), c. I, böl. II, s. 81-113; İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, 1. baskı, Ankara: TTK Yay., 1965.

İşte, Osmanlı Devleti'nin bizzat örgütlediği bu müthiş hiyerarşinin belki en önemli fonksiyonlarından biri, milyonlarca kilometrekarelik bir alana yayılan bir imparatorluğun yönetiminin ihtiyaç gösterdiği kanunların üretilmesini sağlamaktı. Büyük ulema fevkalade bir beceriyle bu muazzam işin üstesinden geliyordu. Klasik döneme ait bugün elimizde bulunan yığınla kanunun üreticisi işte bu ulemaydı. Ayrıca, bir yandan kazaskerler aracılığıyla kalabalık bir kadılar zümresini, müftüler aracılığıyla muazzam bir imamlar ve müezzinler ordusunu ve oldukça kalabalık bir müderrisler topluluğunu bir tek şeyhülislamın denetiminde yönetirken, diğer yandan da vakıflar aracılığıyla, kurumlaşmış İslâm'ı denetim altında tutuyordu.[19] Bu, o zamana kadar İslâm tarihinin gördüğü –bürokratik anlamda– en büyük ve en gelişmiş teşkilattı.

Osmanlı ulemasının imparatorluk genelinde icra ettiği bu dört fonksiyon, onu toplumsal yapı içerisinde sosyal statü itibariyle önemli bir konuma yerleştiren asıl faktördü. Vergiden muaf olmaları, geniş ve zengin vakıf gelirlerini kontrolleri altında bulundurmaları, mal ve mülklerini, hattâ daha da öte, mesleki statülerini dahi çocuklarına miras bırakabilmeleri, onları diğer padişah kulları içinde –kelimenin tam anlamıyla– oldukça imtiyazlı bir sınıf haline getiriyordu.[20] Bernard Lewis'in Lady Montaigue'nün mektuplarından iktibas ettiği şu pasaj, bu teşhisi gerçekten doğrulayan çağdaş bir belge niteliğini taşıyor:

> Bunlar imparatorlukta muazzam bir saygınlığa sahip yegâne şahsiyetler olup en hatırlı gelirler onların ellerinde bulunur. Büyük Senyör bütün halkının mutlak efendisi olmasına rağmen, onların mülklerine yahut kesintisiz bir şekilde evlatlarına intikal edebilen servetlerine dokunmaya asla cesaret edemez. Aslına bakılırsa onlar, sarayda bir mevki veya paşa unvanını kabul ederek bu imtiyazı kaybediyorlar. Bununla beraber, aralarında çok azı bunu kabul edecek kadar aklını kaçırmıştır. Siz, bütün ilimleri yutmuş ve neredeyse imparatorluğun bütün zenginliklerini kendilerine ilhak etmiş bu adamların gücünü rahatlıkla tahayyül edebilirsiniz.[21]

Osmanlı uleması, imparatorluğunun omurgasını teşkil eden ve yukarıda sayılan bu dört işlevi acaba nasıl ve neye dayanarak icra ediyordu? İşte bu

---

19 Bkz. Gibb-Bowen, *aynıyerde*; Lewis, *age*, s. 160-161.

20 *Krş.* Lewis, *Istanbul*, s. 161-162; Hodgson, III, 115.

21 Bkz. Lewis, *age*, s. 162.

sorunun cevabı bir yandan Osmanlı bilim ve düşünce hayatını ilgilendirdiği kadar, bir yandan da konumuz olan *zendeka ve ilhad* hareketlerinin de püf noktasını oluşturur. Osmanlı uleması bu işlevleri, pratik hayatı doğrudan doğruya ilgilendirdiği için üzerinde en fazla durulan, dolayısıyla da o zamana kadar iyice işlenebilen iki geleneksel İslâmî bilim dalı aracılığıyla yerine getiriyordu: a. *Fıkıh* (İslâm Hukuku), b. *Kelâm* (İslâm Teolojisi).

Osmanlı uleması, her iki bilim dalında da, İslâm dünyasının yüzyıllar boyunca işleyerek oluşturduğu teori ve pratiğin birikimine vâris oldukları için epeyce temayüz etmişlerdi. Onların meydana getirdiği Türkçe ve Arapça fetva koleksiyonları, İslâm hukukuna pratik alandaki pek çok problemi çözen, asla küçümsenemeyecek, önemli bir katkı oluşturur.[22] Bu birikimi fıkıh dalında Kahire, Şam, Halep gibi Ortadoğu ülkelerinin klasik medreselerinden, kelâmda ise daha ziyade Mâverâünnehir medreselerinden sağlıyordu. Bu bilimlerden ilki, imparatorluğun teşkilat ve kurumlarını düzenlemekte ve yönetiminde kullanılırken, diğeri Müslüman tebaasının inancını korumada, resmî ideolojisini üretmede en önemli araçtı. Bu iki geleneksel dinî bilim disiplini, Osmanlı medreselerindeki *munla*ların en gözde ilgi alanlarıydı. İdeallerindeki yüksek bürokratik mevkilere ulaşabilmek, ancak bu iki alandan birinde veya her ikisinde gösterecekleri maharete bağlıydı. Bu yüzden Osmanlı medreselerinin temel eğitim programları, doğrudan doğruya insan sağlığıyla ilgili olan tıp ve günlük hayatla sıkı sıkıya bağlantılı hesap ve hendese (matematik ve geometri) ile kısmen ilm-i nücum (astronomi) bir kenara bırakılacak olursa, esas itibariyle fıkıh ve kelâm ile, hiç şüphesiz bu ikisini besleyen iki temel kaynak olan tefsir ve hadis bilimlerinden oluşuyordu.

Osmanlı ulemasının zikredilen bu bilimsel disiplinlerde yeni atılımlar yapma endişesi taşıdığını, orijinal eserler telif etme ihtiyacını hissettiğini –zaman zaman rastlanan bazı önemli istisnalar dışında– söyleyebilmek pek kolay görünmüyor. Onlar daha ziyade, mevcut toplumsal düzenin bozulmadan korunması ve devlet işlerinin aksamadan yürütülebilmesine hizmet endişesini taşıdıkları için, kendilerinden üç beş yüz yıl önce *müteahhirûn* (Sonrakiler) denilen Gazzâlî'den sonraki Hanefî ve Mâtüridî uleması tarafından kaleme alınmış fıkıh ve kelâm eserlerini şerh etmeyi, onlara tâlik ve hâşiye, hattâ hâşiyelere hâşiye, şerhlere şerh yazmayı tercih ediyorlardı. Bu konuda yapılmış bir araştırma, Osmanlı ulemasının, daha önceki yüzyıllarda yaşamış

---

22 İnalcık, *The Ottoman Empire*, s. 174.

ulemadan kimlerin hangi eserlerini tercüme, şerh, tâlik veya hâşiye yazmak üzere tercih ettiğini, *Şakâyık-ı Nu'mâniyye*'yi esas alarak tesbite çalışmıştır.[23] Bu araştırmadan anlaşıldığına göre, fıkıh alanında özellikle Ali b. Ebîbekr el-Merginânî'nin (ö. 1196-1197) *el-Hidâye* isimli eseriyle, kelâmda ünlü âlim Ömer en-Nesefî'nin (ö. 1142) *el-'Akâid*'ine yine ünlü âlimlerden "Allâme" lakabıyla şöhret bulmuş Sâdeddîn-i Teftâzânî'nin (ö. 1395) *Şerhü'l-'Akâid*'i şerh ve hâşiye yazmak üzere tercih edilen en gözde kaynaklar olarak büyük bir itibara sahiptiler.[24]

Kısacası, Osmanlı uleması arasında, bir yandan devletin bürokratik ihtiyaçlarını yerine getirme, öte yandan halkın inançlarının bozulmaması için gayret sarf etme gibi iki pragmatik endişenin sevkiyle, birincisi Ehl-i Sünnet dışı cereyanları bilimsel olarak çürütmek ve Ehl-i Sünnet'i güçlendirmek, ikincisi ise bu cereyanları hukuk açısından mahkûm etmek üzere, Kelâm ve Fıkıh, öne çıkan iki gözde bilimsel disiplin olarak yüzlerce yıl yerlerini korudular. "Nakli ilimler" tabir edilen bu dinî bilimlerin öne çıkmasının, daha

23 M. Hulûsi Lekesiz, *Osmanlı İlmî Zihniyetinde Değişme* (*Teşekkül-Gelişme-Çözülme: XV-XVII. Yüzyıllar*), HÜ Tarih Bölümü, basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara 1989, s. 164-171.

24 Lekesiz, *age*, s. 42-43; Fahri Unan, *Fatih Külliyesi*, s. 305. *Şerhü'l-'Akâid* hakkında çok iyi bir tahlil için bkz. *Taftazânî, Kelâm İlmi ve İslâm 'Akâidi, Şerhü'l-'Akâid*, haz. Süleyman Uludağ, 2. baskı, İstanbul: Dergâh Yay., 1982, s. 62-87. Bu şerh ve hâşiye konusu son yıllarda verimli bir tartışmanın konusu olmakta gecikmedi. Bazı araştırıcılar Osmanlı ulemâsının eski kaynaklara yazdıkları bu şerhlerin ve hâşiyelerin hiç de sanıldığı gibi sadece o metinleri açıklamaya yönelik metinler olmadıklarını, bilakis içlerinde bazı orijinal eleştirileri ve tartışmaları, hattâ katkıları ihtiva ettiklerini göstermeye yönelik yayınlar yaptılar. Bu meyanda sadece bir örnek olarak özellikle İsmail Kara'nın "'*Unuttuklarını hatırla!*' Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not" başlığını taşımakla beraber "birkaç not"u fersah fersah geçen küçük bir kitap cesametindeki, ama aynı zamanda başlığıyla şerh ve hâşiyelerin işlevine de göndermede bulunan –fazla savunmacı bir yaklaşımla kaleme aldığı- makalesine bakmak yararlıdır (*Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, cilt 15, sayı 28, ss. 1-67). Aslında Osmanlı ulemasının bilimsel performansı, genel İslâmî bilimler tarihine katkıları ve bu tarih içindeki yerleri meselesi hiç şüphe yok ki dikkatle tartışılması gereken çok önemli, büyük, kompleks ve hassas bir meseledir. Bu meselenin oryantalist yaklaşımlara feda edilmemesi ne kadar doğru ise, polemik tarzında savunmacı tartışmalara kurban edilmemesi de aynı derecede doğru ve elzemdir. Msl. şu makale başlangıç için iyi bir örnek sayılabilir: Fahri Unan, "Osmanlı Medreselerinde İlmî Verimi ve İlim Anlayışını Etkileyen Âmiller", *Türkiye Günlüğü*, sayı 58, Kasım-Aralık 1999, ss. 95-105).

eski dönemlerde okutulmakta ve itibar görmekte olan mantık, felsefe, riyaziye vb. akli ilimleri itibardan düşürmekle giderek koyu bir taassup ortamının oluşmasında önemli bir paya sahip olduğu genellikle kabul gören, şimdilerde ise bazılarınca itiraz edilen bir düşüncedir. 17. yüzyılda Kâtip Çelebi bu taassuptan acı acı şikâyet etmektedir.[25]

İran'da 15. yüzyılda Hurûfîler'in sıkı bir takibata uğrayarak Anadolu'ya akın etmeleri ve bu yüzyılın son yıllarında devreye giren ve 16. yüzyılda da bütün hızıyla devam eden Şiî Safevî propagandasının yarattığı yeni dalgalanmalar sebebiyle Ehl-i Sünnet inançlarının yoğun bir şekilde tahribata maruz kaldığını, çeşitli toplum kesimlerinde gerek kişisel olarak gerekse küçük gruplar halinde birtakım lakaytlıklar, hattâ inanç ve ibadetlerle alay etmeler olduğunu belgeleyen küçümsenemeyecek sayıda arşiv kaydı olduğunu unutmamak gerekir. Bu gibi "sapkınlık" (*hérésie*) akımlarına karşı devletin öncülük ettiği kampanya, ulemayı koyu bir savunma psikolojisi içine soktu. Başta zamanın ünlü şeyhülislamları İbn Kemal (ö. 1535) ve arkasından Ebussu'ûd Efendi (ö. 1574) olmak üzere, dönemin uleması bütün gücüyle Şiîliğe ve Ehl-i Sünnet dışı her türlü inanç, mezhep ve tarikat eğilimlerine karşı amansız bir mücadele başlattı. İşte eldeki kitaba konu teşkil eden dini-sosyal hareketlerin, sözü edilen ortamın bir ürünü olarak görülmesi gerekir. Bu hareketlerin şiddetle üstüne giden ve onları hiçbir müsamaha göstermeden yargılayan Osmanlı uleması, girdiği savunma psikolojisinin etkisiyle, bir daha geri dönmemek üzere koyu bir taassup ortamının hazırlayıcısı oldu. Bu taassup ortamı, ulema içinden, Molla Kâbiz'dan Lârî Mehmed Efendi'ye uzanan ve devletle özdeş hale gelmiş Ehl-i Sünnet çizgisini zaman zaman zorlayan tipleri de çıkarmıştır.

Zamanın terminolojisiyle devletçe zındıklık ve mülhidlik olarak nitelendirilen bu karşı çıkışlar, acaba gerçekten Ehl-i Sünnet inançlarının yukarıda belirtilen faktörlerin etkisiyle taassuba dönüştürülmesine karşı bir tahammül-

---

25 *Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ahakk*, İstanbul 1311, Ebüzziya Matbaası, s. 10-11. Zaman zaman bu konuya bazı Türk araştırıcılar tarafından itirazlar yapılmakta, hattâ Kâtip Çelebi'nin kasten doğruyu yazmadığı (hangi sebeple?) ileri sürülmüştür. Bu itirazlarda kısmen haklılık payı da bulunabilir, muhtemelen o Kadızâdeliler hareketinin ateşli zamanının etkisiyle bir genelleme yaparak mübalağa etmiş de olabilir. Ama gerek kendi zamanında gerekse daha sonraları onun tamamen yanıldığını, söylediklerinde hiçbir hakikat payı olmadığını yüzde yüz iddia edebilecek durumda olduğumuzu da sanmıyoruz.

süzlüğün, bir protestonun eseri miydi? Veya sadece bir baskıya karşı çıkış mı, yoksa devletin elinde tam anlamıyla siyasal bir sisteme dönüşmüş olan "siyasallaşarak ve ideolojileşerek daralmaya başlamış Sünnî anlayış ve algılayış"a alternatif olabilecek ciddi bir bilim ve düşünce programı olarak mı gündeme geliyordu? Bu soruların cevabını ilerleyen sayfalarda vermeye çalışacağız.

II. Osmanlı Yüksek Sûfi Çevreleri: Tarihsel Altyapı, Sosyal Taban, Doktrin ve Merkezî Yönetimle İlişkiler Açısından Genel Bakış (14.-17. Yüzyıllar)

Osmanlı yüksek sûfi çevrelerindeki *zendeka ve ilhad* hareketleri, sonuçta ulema kesimi içindeki hareketlere benzemekle beraber, çıkış noktaları, ortaya konuş biçimleri ve amaçları itibariyle onlardan ayrılan bazı özellikler de sergiler. Osmanlı sûfiyyesinin de tıpkı Osmanlı ilmiyesi gibi, kökü İslâm dünyasının klasik dönemine kadar inen uzun bir tarihsel geçmişi vardır. Bu geçmiş, Osmanlı sûfiliğini teşkil eden çeşitli tarikat zümrelerinin tarihsel temelini oluşturur.

Bilindiği gibi İslâm dünyasında sûfilik, İslâm'ın daha ilk yüzyılı içinde belirmeye başlayan siyasi ve sosyal değişimlere pasif bir tepki olarak önce *zühdî* (ascétique) bir hayat tarzı şeklinde kendini gösterdi. Bir bakıma bu kaçınılmaz bir gelişmeydi. Daha Peygamber hayattayken etrafındaki sahabeden bazılarının mistik bir hayat tarzı sürdükleri bir yana, Peygamber'in kendisinin de bazı bakımlardan kuvvetli bir mistik karaktere sahip olduğu söylenebilir. Sûfi geleneğin sonradan kendi kökeninde gördüğü Üveys el-Karenî, Herem b. Hayyân, Hasan el-Basrî benzeri 7. ve 8. yüzyıl ikinci kuşak şahsiyetleri, gerçek anlamda sûfiler olmaktan ziyade, İslâm toplumunun bozulması olarak değerlendirdikleri siyasi gelişme ve toplumsal değişmeleri kabullenemeyerek bizzat yaşamak suretiyle örneğini verdikleri zühd ve takvâ hayatıyla bunları protesto eden zâhidlerdi (*zühhâd*).[26] Bu protestolar o devirde tamamiyle ferdi nitelikteydi, mahiyetleri icabı hiçbir zaman toplumsal hareketlere dönüşmedi. Bu hareketlerin, zâhidliğin yine ferdi bir hayat şeklinde sûfiliğe dönüşmesinden çok sonra, ancak teşkilatlı tasavvufun, yani tarikatların 12. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmasıyla gözlenebildiği, sûfilik tarihinin en açık olgularından biridir.

---

26 Massignon, *Essai*, s. 157-203; Arberry, *Le Soufisme*, s. 32-49; Anavati-Gardet, *Mystique Musulmane* s. 23-27; Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, s. 37-40.

Tamamen İslâm'dan kaynaklanan bu zühdî tepki hareketi bütün bir Emevi dönemi boyunca sürdü. Daha sonra bu hareketin üzerine Abbasi İmparatorluğu'nun alabildiğince geniş toprakları içinde, özellikle Hind-İran Budist, Maniheist, Gnostik mistik kültürlerinin izlerini bütün canlılığıyla saklayan eski Mezopotamya ve köklü bir Yahudi-Hıristiyan mistik geleneğinin kalıntılarını taşıyan Mısır ve Suriye'de Gnostik ve Neoplatonist etkiler eklendi. Bu ikisinin oluşturduğu sentezle[27] zaman içinde gerçek bir mistik yapının oluşmaya yüz tuttuğunu, 10. yüzyılda da bu mistik hayat tarzının, yavaş yavaş bazı teorilerle şekillenerek sûfilik veya tasavvuf denilen olguya dönüştüğünü bugün daha iyi kavrayabiliyoruz. Türkiye muhafazakâr tasavvuf tarihi yazıcılığı bu konuda farklı görüşler ortaya koyar, ki biz burada o tartışmalara girmeyeceğiz.

Tasavvuf teorik yapısı itibariyle, şeriatın *tevhid* tâbir edilen "Allah'ın ortak kabul etmez tekliği"ni açıkça vurgulamak suretiyle "Yaratan"ı "yaratılan"dan ayırarak ortayakoyduğu Yaratan-yaratılan ayırımını, "yaratılan"ın "Yaratan"ın tecellisinden ibaret olduğu görüşüyle izale etmeye çalışan mistik bir felsefeye dayalı derunî bir hayat tarzıdır diye özetlenebilir. Tasavvuf teorilerinin bütün varyantlarının, esas itibariyle, söz konusu bu ikiliğin ortadan kaldırılmasının bir aracı sıfatıyla "insan-ı kâmil" ve –bununla bağlantılı olarak– "velâyet" teorisinde odaklaştığı söylenebilir.[28] İnsanın ilahî gerçeğe ulaştığı son noktayı temsil eden "insan-ı kâmil" mertebesine, ancak velâyet sistemindeki bütün kademelerin aşılmasıyla ulaşılabilir. Sûfi, aslen ait olduğu ilahî hakikatle tekrar birleşmek üzere bu kademeleri aşmaya çalışan kişidir.

İşte bu çerçevede bazı tasavvuf teorilerine dayalı gerçek anlamda mistik bir hayat tarzı olarak sûfilik, özellikle İslâm öncesi eski mistik kültürlerin temsilcisi olan gayri Arap kökenli Mevâli tabakası arasında, bu arada eski Mezopotamya topraklarında ilk İslâm fetihlerini müteakip kurulmuş bulunan

---

27 Msl. bkz. Nicholson, *The Mystics of İslâm*, s. 1-27. Bu, sadece Nicholson değil, hemen bütün şarkiyatçılar tarafından vurgulanan bir tezdir ve tasavvufu yalnızca bu tesirlerin bir ürünü olarak izah eden kısmı hariç, doğrudur. Çünkü tarihi vakıa bunu açıkça gösteriyor.

28 "İnsan-ı kâmil" kavramı genellikle, bu kavramın nasıl ortaya çıktığını ve tasavvuf tarihi boyunca ne derin bir muhteva kazandığını bilmeyen çoğu kişilerce basitçe sözlük anlamına bakarak "olgun insan" diye kabul edilir. Bu doğru değildir. Onun tasavvufun gelişim süreci içinde çok ilginç bir muhteva kazandığını ve *velâyet* teorisinin çok önemli bir parçası olduğunu unutmamak gerekir. *Velayet* teorisinin iyi bir açıklaması için msl. bkz. A. Schimmel, *age*, s. 167-199.

Basra ve Kûfe gibi şehirlere gelip yerleşen Arap kökenli yeni nüfus arasında şekillenmeye başladı. Daha sonra bu şehirlere Bağdat gibi çok önemli, büyük bir merkezin de katılmasıyla, temelini bu üç şehrin oluşturduğu bir tasavvuf anlayışı gelişti. Irak mektebi denilen bu mektep, bir yandan Bayezid-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr benzeri Fars kökenli büyük sûfi teorisyenleri İslâm dünyasına kazandırırken, diğer yandan Seyyid Abdülkâdir el-Cîlî (Gîlânî) (ö. 1167) ve Seyyid Ahmed er-Rifâî (ö. 1182) gibi Arap kökenli büyük tarikat kurucularını tarih sahnesine çıkardı. Kitabî İslâm'ı temsil eden fukahanın, başka bir deyişle ulemanın buna tepkisi ilk zamanlarda çok şiddetli oldu. Tasavvufu İslâm içinde adeta yeni bir "ayrılıkçı din" gibi gören, bu sebeple bir çeşit sapkınlık (*hérésie*) olarak algılayan ulema, sûfileri de zındık ve mülhid (*hérétique*) olarak mahkûm etti. Tabii bu tavır sonraki yüzyıllarda giderek yumuşadı ve tasavvuf adeta İslâm'ın derunî boyutu olarak değerlendirilir hale geldi, ki bu fevkalade mühim değişim sürecini çok iyi tahlil etmek ve anlamak gerekir. Sürecin sonunda ulemadan bazıları da çeşitli tasavvuf çevrelerine intisap etmeye başladılar.

İslâm dünyasında sûfiliğin ilk belirdiği dönemde (9. yüzyıl), eski İran kültürünün ocağı olan Horasan bölgesinde Irak mektebinin zühde dayalı sûfilik anlayışından tamamen farklı olarak, bütünüyle ilahî aşk ve cezbe motifinin hâkim olduğu, *Melâmetiyye* denilen yeni bir tasavvuf anlayışı belirdi; Ahmed b. Hadraveyh (ö. 854), Ebû Hafs-i Haddâd (ö. 879), Hamdûn-i Kassâr (ö. 885), Ebû Osman el-Hîrî (ö. 911), es-Sülemî gibi esas itibariyle esnaf tabakasından oluşan orta sınıfa mensup önemli bazı şahsiyetler, fakat özellikle de Hamdûn-i Kassâr, Horasan mektebi denilen bu ikinci sûfilik anlayışının öncüleri oldular.[29]

İşte, 11. yüzyıldan itibaren Ortadoğu İslâm dünyasını içine alan geniş topraklarda bu iki sûfilik anlayışı, yavaş yavaş, zamanınla önce *tâife* (çoğulu *tavâif*) denen mistik birtakım cemaatlere dönüşmeye ve kendi içlerinde de varyasyonlar yaratarak daha sonraları *tarikat* (çoğulu *turuk*) adını alan sûfi teşekkülleri ortaya çıkarmaya başladı.[30] Artık Ortadoğu'dan yayılmak suretiyle

---

29 Tasavvufun ilk teşekkül dönemi üzerine değişik bakış açılarını yansıtan epeyce görüş vardır. Bu konuda son araştırmalardan biri şudur: Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*, Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2007. Melâmetiyye hakkında kısa bilgi ve ilgili literatür için bkz. F. de Jong, "Malâmatîya", *EI;* DİA, "Melâmetiyye", *TDVİA*.

30 Bu konuda toplu bir tarihçe için Spencer Trimingham'ın kitabı (*The Sufi Orders in*

batıda Kuzey Afrika'dan Endülüs'e, doğuda Mâverâünnehir'e uzanan bütün bir İslâm dünyası, ortaçağlar boyunca bu iki ana mektepten ve türevlerinden çıkmış muhtelif tarikatların doğuş ve gelişmelerine sahne oldu. Bunlardan doğuda olanlar, Orta Asya'daki eski Budist ve Maniheist mistik kültürlerle iç içe geçip yeni sentezler oluşturdular. Bu sûfi teşekküller, kısa zamanda *zaviye*, *hanikah* vb. terimlerle adlandırılan kurumları geliştirip İslâm dünyasının her tarafina yayarak,[31] buralarda, İslâm'ın *zahirî* (exotérique) bilgisini üreten medreselere paralel olarak *bâtınî* (ésotérique) cephesine dair bilgi ve yorumlar üretmeye başladılar. Bu, o zamana kadar oluşan İslâm düşüncesinin tarihinde, medresenin doğuşundan sonraki ikinci büyük değişimini teşkil eder.

Zamanla geliştirilen muhtelif sûfi yorumların en önemlileri arasında, 12. yüzyılda İranlı büyük mutasavvıf Şihabeddîn-i Sühreverdî-i Maktûl (ö. 1191) tarafindan sistemleştirilen ve daha çok entelektüel kesimleri etkileyen *İşrâkîlik* ile, 13. yüzyılda Endülüslü büyük mutasavvıf Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî'nin (ö. 1241) geliştirdiği (tasavvuf tarihinin en büyük inkılâbı kabul edilebilecek) *Vahdet-i Vücûd* mektebinin doğuşu oldu.[32] Bu anlayış hem yüksek tasavvuf çevrelerine kuvvetle nüfuz etti, hem de popüler tasavvuf akımlarını büyük ölçüde etkisi altına aldı. Bazı çevrelerde çok iyi işlenmiş yüksek ve ince bir tasavvuf felsefesi biçiminde ortaya çıktı, bazı çevrelerdeyse kolayca Panteist yorumlara dönüşmeye ve İslâm'ın tevhid inancının sarsılmasına çok müsait bir yoruma dönüşmeye yüz tuttu. Bu yüzden, çoğu ulema çevreleri bu mektebin tasavvuf öğretilerine her tarafta şiddetle karşı çıktılar. Ancak yine de bu mektep tasavvufun gelişim tarihinde yepyeni bir dönemin başlamasına, dolayısıyla yarattığı değişimlerden etkilenen yeni bazı tasavvufî yapılanmalara yol açtı ki, Osmanlı sûfiliği içindeki bir kısım çevrelerde beliren Panteist yorumuyla hayli etkili olan, aşağıda ele alacağımız Hurûfilik, bu yapılanmaların en önemlilerinden biridir. Osmanlı yüksek sûfiye geleneği içindeki *zendeka ve ilhad* hareketleri, münhasıran bu etkilere maruz kalmış

İslâm, Oxford 1971) hâlâ faydalıdır; ayrıca bkz. A. Gölpınarlı, *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İstanbul 1969.

31 Toplu bilgi için msl. bkz. A. Yaşar Ocak-Süreyya Farukî, "Zâviye", *İA*.

32 Bu konuda özellikle şunlara bkz. Michel Chodkiewicz, *Le Sceau des Saints, Prophétie et Sainteté dans la Doctrine d'Ibn 'Arabî*, Paris: Gallimard, 1986; William C. Chittick, *Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination: The Sufi Path of Knowledge*, Albany 1989; A. Schimmel, *age*, s. 230-248; ayrıca bkz. İsmail Fennî (Ertuğrul), *Vahdet-i Vücûd ve Muhyiddîn-i 'Arabî*, İstanbul 1928 (Latin harfli neşri, *Vahdet-i Vücûd ve İbn 'Arabî*, haz. Mustafa Kara, İstanbul: İnsan Yay., 1991).

Vahdet-i Vücûd'çu, daha doğrusu Vahdet-i Mevcudçu (Panteist) mektebe bağlı sûfi çevrelerde oluşan hareketlerdir.

İşte Osmanlı sûfiliği, esas itibariyle, özetlemeye çalıştığımız tarihin bir devamı ve parçası olup bu tarihi Anadolu Selçukluları ve Beylikler dönemi sûfiliği aracılığıyla tevarüs etmiştir. Bu itibarla Osmanlı sûfiliğinin tarihi altyapısını büyük ölçüde Anadolu Selçukluları ve Beylikler dönemindeki sûfi akımlar ve tarikat hareketlerinin oluşturduğunu hatırdan çıkarmamak gerekiyor.

Ayrıntılar bir kenara bırakılacak olursa, 13. yüzyıl Selçuklu Anadolusu'nun, Irak ve Horasan tasavvuf mekteplerinin yüksek ve popüler seviyedeki yorumlarını yansıtan akımların ve tarikatların buluştuğu bir bölge haline geldiğini söyleyebiliriz. Söz konusu sûfi akım ve tarikatlar Anadolu'ya İran ve Arap ülkeleri üzerinden nüfuz ettiler. Horasan Melâmetiyyesi'ni temsil eden Kalenderîyye cereyanı ve buna bağlı Haydarîyye ile, ayrıca Irak kökenli Vefâîyye gibi popüler tarikatlar, bunlara paralel olarak, yine Horasan kökenine bağlı, Sünnî çizgiye olabildiğince sadık kalmaya çalışmakta olup, daha entelektüel çevrelere hitap eden Kübrevîyye tarikatları İran kanalıyla; Sühreverdîyye, Rifâîyye ve Kadirîyye gibi yine üç büyük Sünnî tarikat ise Irak üzerinden Anadolu topraklarına girerek birçok taraftar buldu ve yerleşti.[33]

Dikkat edilirse, Osmanlı öncesinde Anadolu'da çeşitli çevreler oluşturan sûfilik akımlarının ve zümrelerinin temsilcileri olan şeyh ve dervişlerin hiçbiri yerli değildi; Türk kökenliler dahil, çok değişik etnik ve kültürel çevrelere mensup bu sûfilerin büyük bir çoğunluğu, farklı sebeplerle yurtlarından ayrılarak Anadolu'ya gelip yerleşmiş kimselerdi. Anadolu'daki bu *muhtelifü'l-menşe'* tasavvuf akımlarının önemli bir kısmının İran kaynaklı olduğu, klasik Osmanlı dönemi de dahil olmak üzere sürekli olarak İran'la bağlantılarını sürdürdükleri, Selçuklu ve Osmanlı dönemi sûfilik tarihi konusunda yapılacak analizlerde unutulmaması gereken en mühim noktalardan biridir. Popüler tasavvuf geleneğinde Anadolu'da yaşamış her sûfi ve velînin bağlandığı *Horasan Erenleri* geleneği, bu tarihsel vakıanın ifadesinden başka bir şey değildir.

Anadolu, 13. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, Vahdet-i Vücûd anlayışının büyük bir atılım göstererek özellikle Horasan Melâmetiyye Mektebi'ne bağlı bütün sûfi çevreleri derinden etkilediği bir bölgeydi. Bu sûfi çevreler-

---

33 Bkz. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 201-204.

den biri de Mevlânâ'nınki oldu. Mevlânâ ilahî aşkı ve coşkuyu merkez alan yeni bir senteze, Mevlevîlik –o zamanki adıyla Celâlîlik– denilen tasavvuf akımına hayat verdi. Oğlu Sultan Veled bu akımı mükemmel düzenlenmiş bir tarikat haline getirerek kurumlaştırdı. Böylece yaklaşık tam üç buçuk yüzyıl sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun en güçlü tarikatlarından biri olacak olan Mevlevîlik doğmuş oluyordu. Ancak bu Vahdet-i Vücûd'çu tarikat, 15. yüzyılın ortalarına kadar Osmanlı topraklarında pek kendini gösteremedi. Çünkü Osmanlı Beyliği bu erken dönemde daha ziyade, Babaî hareketiyle bağlantılı olan 14. yüzyıldaki *Rum Abdalları*'nın (*Abdâlân-ı Rum*) temsil ettiği Vefâîyye ağırlıklı popüler sûfiliğin etkisi altındaydı. Bunlar, 16. yüzyılda Balım Sultan tarafından Hacı Bektaş kültünü merkeze almak suretiyle düzenlenerek Osmanlı İmparatorluğu'nun en büyük popüler tarikatı olacak olan Bektaşîlik tarafından kendi mensuplarının ilk temsilcileri olarak kabul edildi.

Osmanlı topraklarında Mevlevîliğin yerleşerek gelişmeye başlaması, diğer beyliklerdekine göre daha geç olmuştur. Bunda, hem Osmanlı sultan ve ümerasının *Rum Abdalları* tesirinden çıkmalarının, hem de Mevlevîliğin merkezi olan Konya'nın, Karamanoğulları Beyliği'nin Osmanlı hâkimiyetine geçmesi ile tarikatın siyasal dayanağını kaybetmiş ve Osmanlı himayesini kabullenmek zorunda kalmış olmasının payı olduğu açıktır. Bu gelişme, 15. yüzyılın ortalarına doğru başlamış olmalıdır. Nitekim II. Murad'ın Edirne'de büyük bir Mevlevî dergâhı açtığını biliyoruz. Ancak bu tarikatın tam anlamıyla olgunlaşıp asıl mühim tarihi simalarını yetiştirmeye başladığı dönem, 17., özellikle de 18. yüzyılda başlar. Bu yüzyıllardan itibaren artık Mevlevîlik, Osmanlı İmparatorluğu'nun en saygın yüksek sûfi çevrelerinin başında geliyordu.[34]

Öte yandan, aşağı yukarı Mevlevîlik'le aynı dönemde Selçuklu topraklarında ortaya çıkmış bulunan, yukarıda sözünü ettiğimiz Irak kaynaklı büyük Sünnî tarikattan, Rifâîlik ve Kadirîlik, bilhassa taşra kasabalarında çok çabuk yayılarak gelişti. Osmanlı döneminde bu iki tarikat, imparatorluğun Anadolu ve Rumeli topraklarındaki en gelişmiş popüler tarikatları arasına girmekte gecikmedi. Popüler yapıları sebebiyle hem şehir ve kasabalara, hem de köylere nüfuz edebildiler. 14. yüzyılda Seyyid Ahmed Kûçek-i Rifâî nasıl

34 Bu konuda merhum A. Gölpınarlı'nın şu kitabı hâlâ değerini koruyor: *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul: İnkılâp Kit., 1953.

Anadolu'da Rifâîliğin yerleşmesinde önemli bir paya sahip idiyse, 15. yüzyılda da Eşrefoğlu Rûmî (ö. 1469), Kadirîliğin yaygınlaşmasında o ölçüde mühim bir rol oynadı.[35]

Nakşibendîliğe gelince, başlangıçta Buhara ve Semerkant başta olmak üzere, Mâverâünnehr'in gelişmiş Sünnî kültür çevrelerinde ortaya çıkarak çevreye yayılan bu müthiş tarikat, aslında 14. yüzyılda Orta Asya'daki Moğol putperestliğine bir tepki olarak ortaya çıkmıştır.[36] Nakşibendîliğin hem Mâverâünnehir'de, hem de İran'ın bazı bölgelerinde Sünnîliğin iyice yerleşmesine büyük katkıda bulunduğu için, tarihi bir önemi vardır.

Nakşibendîlik, tarihindeki en ünlü şeyhlerden Hâce 'Ubeydullah Ahrâr'ın halifelerinden Molla İlâhî-i Simâvî (ö. 1494) tarafından Anadolu'ya getirilmişti. Koyu Sünnî bir çizgiye sahip olan bu tarikat, Osmanlı topraklarında çabuk yayıldı.[37] Asıl büyük Osmanlı Nakşi şeyhlerinin yetişmesi 15. yüzyıldan sonraya rastlar. Molla İlâhî'nin vefatından sonra yerine geçen Emir Buhârî (ö. 1516), bunlardan biridir. 17. yüzyılda daha da gelişen Nakşibendîliğin özellikle Müceddidiyye ve Hâlidiyye kolları, bütün imparatorluk sathında tutundu ve etkisi ta bugünlere yansıdı. Daha başından beri fıkıhçı medrese çevreleriyle problemsiz bir ilişki geliştirmiş olması, Nakşibendîliğin bu kesimin muhalefetiyle karşılaşmadan ve merkezî yönetimle çatışmaya girmeden çok geniş bir alana yayılmasına, böylece köklü bir gelenek oluşturarak bugüne kadar gelmesine zemin hazırladı. Bunlara bir de, en az Nakşibendîlik kadar önemli olup, biraz aşağıda sözünü edeceğimiz, Balkanlar'da Osmanlı hâkimiyetinin gönüllü savunucusu Halvetîliği de eklemek gerekir.

Gerek bu sayılanlar, gerekse burada zikredilmeyen ikincil öneme sahip diğer tarikatların Osmanlı tarihinde ne medrese çevreleriyle, ne de merkezî yönetimle herhangi bir problemleri oldu. Bunun asıl sebebi Sünnî karakter-

---

35 Kadirîlik hakkında derli toplu bilgi ve bibliyografya için bkz. D. S. Margoliouth, "Kadirîyya", *EI*[2] ; Nihat Azamat, "Kadirîyye", *TDVİA*.

36 Aynı şekilde Nakşîlik hakkında derli toplu bilgi ve bibliyografya için bkz. Hamid Algar, "Nakshbandiyya", *EI*[2]; ayrıca bkz. *Naqshbandis, Cheminement et Situation Actuelle d'un Ordre Mystique Musulman*, ed. M. Gaborieau- A. Popovic- Th. Zarcone, Istanbul-Paris 1990, Editions Isis.; HamidAlgar, "Nakşibendîyye", *TDVİA*.

37 Molla İlâhî ve faaliyetlerine dair bkz. Mustafa Kara, "Molla İlâhî'ye Dair", *OA*, VII-VIII (1988), s. 365-392 (aynı yazının T. Zarcone tarafından yapılmış çevirisi şuradadır: "Molla İlâhî: Un précurseur de la Nakşibendiye en Anatolie", *Naqshbandis*, s. 303-329).

leriyle bağlantılı olmakla beraber, diğer bir sebebi de kanaatimizce tasavvuf doktrinlerinin temelde Vahdet-i Vücûd'çu olmayışlarına veya belli ölçüde olsalar bile bunun Panteizm'e bulaşmayan yorumlarını tercih etmelerine bağlanmalıdır. Osmanlı sûfilik tarihinin dikkatli bir tahlili, siyasal iktidar ve medreselilerle karşı karşıya gelen sûfi çevrelerin, Vahdet-i Vücûd doktrinini aşırı yorumunu benimsemiş, daha doğrusu Panteist tarikatlar olduğunu gösterir.

İşte, genel olarak Osmanlı sûfiliği içinde ortaya çıkan *zendeka ve ilhad* hareketlerinin en göze çarpıcı boyutlarını sergileyen bu tür tarikatlardan ikisi özellikle dikkat çekiyor. Bunlardan birincisi Bayramîlik, diğeri ise Halvetîliğin bir kolu olan Gülşenîlik'ti.

Bayramîlik, 16. yüzyılda Melâmîlik şekline dönüşerek Osmanlı tarihinde düzene ve resmî ideolojiye karşı çıkan belki en mühim ve en geniş tabanlı sosyal hareketlerinden birinin kaynağı olarak kabul edilebilir. 15. yüzyılın ilk çeyreği içinde bir müderris-sûfi olan Hacı Bayram-ı Velî'nin (ö. 1429) kurduğu bu tarikat,[38] ilk zamanlarda daha ziyade Orta Anadolu'nun çiftçi köylü kesimine dayanıyordu. Kökeni itibariyle Safevîyye tarikatına bağlanan Bayramîlik, Hacı Bayram-ı Velî'nin vefatını müteakip, halifelerinden Akşemseddîn ve Dede Ömer Sikkînî arasında beliren meşrep farklılığı sebebiyle ikiye bölünmüştü. Akşemseddîn'e bağlı olan kolu sımsıkı bir Ehl-i Sünnet çizgisini, dolayısıyla Vahdet-i Mevcudçu olmayan bir çizgiyi takip ederek merkezî yönetimle iyi ilişkiler geliştirirken, ikincisi çok daha farklı bir yol takip ederek (sebebini yeri gelince açıklamaya çalışacağımız bir gelişmeyle) bütün tarihi boyunca, olabildiğince merkezî iktidardan uzak durmuş, hattâ fırsat buldukça ona karşı çıkmıştır.

Sözünü edeceğimiz ikinci tarikat, Halvetîliğin önemli bir kolu olan Gülşenîlik'tir. Halvetîlik, 14. yüzyılın sonlarıyla 15. yüzyıl başlarında ortaya çıkmıştır. Aynı dönemde Osmanlı topraklarına giren İran kökenli bu tarikat, Ahî Yusuf Halvetî (ö. 1408) ile önce Anadolu'da yayılmaya başlamış, Mevlevîlik ve Bektaşîlik gibi merkezîyetçi bir yapıya sahip olmadığı için, kısa zamanda birçok kola ayrılıp Rumeli toprakları dahil olmak üzere, imparatorluğun her yanına ulaşmıştır.[39] 15. ve 16. yüzyıllarda bu tarikat içinde, Dede

38 Bayramîliğe dair bkz. A. Gölpınarlı, "Bayramiye" *İA* (*EI*[2]'deki "Bayramiyya" maddesi buradan özetlenmiştir); Fuat Bayramoğlu-Nihat Azamat, "Bayramiyye", *TDVİA*.

39 Bu konuda detaylı bir monografi şudur: Nathalie Clayer, Mystiques, *Etat et Société:*

Ömer Rûşenî ve İbrahim-i Gülşenî gibi önemli şeyhler yetişmişti; özellikle İbrahim-i Gülşenî (ö. 1534) yorumlarıyla ve faaliyetleriyle değişik bir sima olarak dikkati çekmiş ve kendi adını alan önemli bir kolun kurucusu olmuştur. Üzerinde duracağımız bir kısım *zendeka ve ilhad* hadiseleri de işte bu kol içinde ortaya çıkmıştır. Niyazî-i Mısrî, 17. yüzyılda Kadızâdeliler hareketi denilen taassup akımıyla karşılaşarak önemli sosyal hareketlere sahne olan Halvetîlik içinde yetişmiş çok ilginç şahsiyetlerin başında gelir.[40]

Nihayet, Türkiye tarihinin ve Osmanlı sûfiyye geleneğinin (günümüzdeki konumu itibariyle de) belki en ilginç tarikatlarından biri olan Bektaşîlik'ten söz ederek bu genel tabloyu tamamlamak gerekiyor. İleride göreceğimiz *mehdîci* (mesiyanik) dini-sosyal halk hareketleri ve bunları sahneye koyan Türkmen çevrelerinin –Osmanlı merkezî yönetiminin Râfizîlik olarak adlandırdığı– heterodoks İslâm anlayışı, bilindiği üzere temelde aynı ortak kökten gelir. Her ikisi de, Babaî İsyanı'nın peşinden büyük bir popüler sûfi harekete dönüşen Babaî akımını temsil etmekte olan Rum Abdalları'nın mistik geleneğiyle çok yakından bağlantılıdır.[41]

Osmanlı sûfi çevreleri şüphesiz ki yalnızca bu sayılanlardan ibaret olmayıp, daha birçok tarikattan bahsetmek mümkündür. Ancak burada amaç genel bir Osmanlı tarikatlar tablosu çizmek değil, hem Türkiye tarihi içinde –bugün de varlıklarını korumakta olan– önemli sosyal gruplar meydana getirmiş belli başlı büyük sûfi çevrelere işaret etmek, hem de asıl konumuzu oluşturan sûfiyye kaynaklı *zendeka ve ilhad* hareketlerine sosyal taban görevi yapmış bulunan bu çevrelerin hangileri olduğunu görebilmektir.

Bu çevreler içinde Osmanlı resmî ideolojisine karşı oluşan muhalefet hareketlerini anlayabilmek için onların merkezî yönetim çevreleriyle olan ilişkilerini de ana hatlarıyla kavramak büyük bir önem kazanıyor. Bugün Osmanlı Beyliği'nin kuruluş aşamasında, *Abdâlân-ı Rûm* denilen Vefâî ta-

---

Les Halvetis dans l'air balkaniques de la fin du XVe siecle a nos jours, Leiden 1994, E. J. Brill; Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", *TDVİA*.

40 Bu konuda iyi bir monografi ve bibliyografya şuradadır: A. Gölpınarlı, "Niyâzî-i Mısrî", *ŞM*, VII (1972), s. 183-226; aynı yazar, "Niyâzî-i Mısrî", *İA*.; Mustafa Aşkar, "Niyazî-i Mısrî", *TDVİA*; Bu ilginç mutasavvıfa dair Derin Terzioğlu'nun doktora tezi ile [*Sufi and Dissedent in the Ottoman Empire: Niyazi-i Mısri (1618-1694)*, Harvard University, 1999] makalelerine de bakılmalıdır.

41 Köprülüzâde M. Fuad Köprülü, "Anadolu'da İslâmiyet", *DEFM*, 5 (Eylül 1338), s. 405-408; aynı yazar, "Bektaşîliğin menşe'leri", *TY*, 7 (1341), s. 136-140; aynı yazar, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, Ankara: TTK Yay., 1952, s. 94-102.

rikatına bağlı sûfi çevrelerle sıkı ilişkiler içinde olduğu çok iyi biliniyor. İlk hükümdarlar ve yöneticileri, bu çevrelere karşı ilgisiz kalmadılar. O zamanlar Bizans'a karşı yürütmekte oldukları gazalarda ve fetihlerde, bazı şeyhlerin etrafına toplanmış birkaç yüz kişilik gruplardan oluşan savaşçı dervişler çok işe yaradığı gibi, kendi hâkimiyetlerinin halk arasında meşrulaştırılmasında da onlar aracı oldular.

Yönetim çevrelerinin kendilerine tanıdığı maddi ve manevi imtiyazları muhafaza edebilmek için sûfi çevreler de kendi açılarından merkezî yönetimle iyi ilişkiler geliştirmeye özen gösteriyorlardı. Böylece, dinî duygulardan kaynaklanan manevi etkenler kadar, menfaat ilişkisine de dayanan bir siyaset geliştirildi. Bu siyaset, genelde Osmanlı merkezî iktidarının sûfi çevrelerle ilişkilerini belirleyen ana çizgi olmakla beraber, bilhassa 15. yüzyıldan itibaren devlet bünyesinde vukua gelen değişimlere paralel olarak daha ziyade sûfi çevreler denetim altında tutulmaya çalışıldı.

Söz konusu siyasetin sonucu olarak Osmanlı merkezî yönetimi, bu çevrelerde görülen birtakım eğilimlere duyarlı hale geldi. Bu eğilimlerin düşünce alanından topluma intikal ederek siyasal iktidarı zora sokacak sosyal dalgalanmalara dönüşmeye başladığında, şiddetle önüne geçilmeye çalışılarak sorumlulara ağır cezai müeyyideler uygulanmaya başlandı. Bilhassa 16. yüzyıl, bu açıdan, Safevî propagandasının da yarattığı korku ve endişenin sevkiyle, Osmanlı merkezî yönetiminin yukarıda sözü edilen üç sûfi çevreyi, Bayramîyye Melâmîleri'ni, Halvetîler'in bazı kollarını ve Kalenderîler'i sıkı takibat ve baskı altına alması itibariyle Osmanlı sûfilik tarihindeki en buhranlı devrelerden birini oluşturur.

Muhtelif tarikat çevrelerine bu perspektiften bakıldığında, özet olarak şöyle bir görüntü ile karşılaşılır: Mevlevîler, daha Mevlânâ zamanında Selçuklu yönetim çevreleriyle iç içeydiler. Mevlânâ'nın IV. Rükneddîn Kılıçarslan ve Pervâne Muîneddîn Süleyman ile olan yakınlığı çok iyi bilinir. Torunu Ulu ‘Ârif Çelebi'nin şeyhliği döneminde de Mevlevîler, Menteşe ve Aydınoğulları gibi Batı Anadolu beyliklerinin yönetim çevreleriyle samimi ilişkiler geliştirmişler, böylece onların topraklarında zaviyeler açarak yerleşme ve yayılma imkânı bulmuşlardı.[42] Daha önce de belirtildiği üzere, II. Murad Edirne'de yaptırdığı dergâhla bu tarikata önem verdiğini göstermiştir. Ancak Mevlevîler'in Osmanlı yönetimi nezdindeki asıl saygınlığı 17. yüzyıldan

42 Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 69-75.

itibaren yerleşmeye başlamış olmalıdır. Mevlevîlik bu iyi ilişkileri korumak amacıyla dini-sosyal çalkantılardan olabildiğince uzak durmaya çalışmıştır.

1416'da yaşanan Şeyh Bedreddîn olayının, Osmanlı merkezî yönetimini sûfi çevrelere karşı son derece dikkatli ve uyanık olmaya sevk eden en önemli faktör olduğunu söyleyebiliriz. Bu sebeple II. Murad zamanında Hacı Bayram-ı Velî'nin kazandığı ün ve tarikatının Orta Anadolu'da elde ettiği nüfuz, bir ara tedirginlik kaynağı olmuştur. Nitekim 16. yüzyılda Bayramîyye Melâmîleri Osmanlı rejiminin en çok çekindiği ve sürekli gözaltında tuttuğu sûfi kesimlerinden biri haline gelmekte gecikmedi. Halvetîler'in bilhassa Gülşenî kolu, aşağı yukarı aynı kaderi paylaştı. Hacı Bayram-ı Velî'nin II. Murad (1421-1451) tarafından göz hapsine alınmak üzere Edirne'ye çağrılmasına benzer bir şekilde, Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) zamanında da İbrahim-i Gülşenî İstanbul'a çağrılmış ve bir süre göz hapsinde tutulmuştur. Hele Kalenderîyye'nin muhtelif şubelerini teşkil eden tarikatlar, II. Bayezid (1481-1512) döneminden itibaren, bazen karıştıkları, bazen bizzat kendilerinin başlattığı birtakım hareketler sebebiyle sıkı bir gözaltı ve takip politikasına muhatap olmuşlardır.[43]

İşte şimdi ele alacağımız zındıklık ve mülhidlik hareketleri de, Osmanlı merkezî yönetiminin bu politikasından yeterince nasibini almış iki sûfi çevrede, Bayramîyye Melâmîleri ve Gülşenîler içinde ortaya çıkan hareketlerdir. Bu hareketlerin neden özellikle bu iki çevrede çıktığı sorusunun cevabı ise kanaatimizce bu sûfi çevrelerin doktrin yapılarıyla ilgilidir.

Osmanlı sûfiliğini oluşturan bu değişik çevrelerin tarihsel köklerini ve imparatorluktaki genel durumlarını böylece kısaca özetledikten sonra, doktrin yapılarını ve hâkim tasavvuf mekteplerini gözden geçirmekle, hâkim eğilimler hakkında da genel bir kanaate ulaşabiliriz. Kısaca belirtmek gerekirse, kısmen Irak mektebinin esasları üzerinde tamamiyle Ehl-i Sünnet çizgisinde gelişen zühdçü mektebi bir kenara bırakacak olursak, esas olarak Osmanlı sûfiliğinin Vahdet-i Vücûd'çu bir çizgi takip ettiğini söylemek yanlış değildir. Bu mektep Osmanlı sûfi çevrelerinde popüler ve yüksek seviyede olmak üzere iki paralel yapı gösterir.

Bunlardan birincisi, daha 13. yüzyılda Anadolu Selçukluları zamanında, Mâverâünnehir, Hârezm ve Horasan (özellikle bu üçüncü mıntıka) üzerinden Anadolu'ya Türkmen göçleriyle birlikte girdi. Daha önce gerek

43 A. Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler*, Ankara: TTK Yay., 1992, s. 121-129.

Kalenderîyye, gerekse Vefâîyye çevrelerinde kuvvetli cezbe yönüyle belirginleşmesine rağmen, henüz Vahdet-i Vücûd anlayışını tanımamış olan bu sûfi düşünce, 13. yüzyılda bu anlayışla tanıştı ve kuvvetle kaynaştı. O kadar ki, artık 13. yüzyılın sonlarıyla 14. yüzyıl başlarında Yunus Emre, 14. yüzyılda Abdal Musa, 15. yüzyılın başlarında müridi Kaygusuz Abdal bu kuvvetli cezbenin etkisi altında çok güçlü bir Vahdet-i Vücûd düşüncesini şiirlerinde terennüm ediyorlardı. Horasan Melâmetîliği'nin derin etkisini de bu tasavvufî şiirlerde açıkça görmek mümkündür. Zikredilen bütün bu sûfiler, *melâmet* (kendini kınama) kavramını sık sık kullanırlar. Zaman zaman nesir de bu popüler Vahdet-i Vücûd'çu sûfi doktrinin ifade kalıbı olmakla beraber, geleneğin etkisiyle daha çok manzum formun tercih edildiği açıktır. Vahdet-i Vücûd anlayışının aşırı cezbe ile sık sık *hulûl* (incarnation) inancına kaçan ifadelerle bütünleştiği de görülür. Kaygusuz Abdal'ın mensur ve *Dilgüşâ*, *Saraynâme*, *Vücûdnâme* gibi manzum eserlerinde her iki tavrı da görebilmek mümkündür.[44] Bu eserler, başlangıçta hemen tamamiyle şifahi olan popüler tasavvuf düşüncesi geleneğinin, bir yandan yavaş yavaş yazılı geleneğe dönüşmeye başladığının göstergeleridir.

Rum Abdalları (Abdâlân-ı Rum) denilen bu popüler tasavvuf çevrelerinin 16. yüzyılın başında bütün kültür ve düşünce mirasına vâris olan Bektaşîlik, böylece coşkucu Vahdet-i Vücûd düşüncesinin de mirasçısı olmuş oluyordu. Bu yüzyıldan itibaren söz konusu gelenek içerisinde eserlerini vermeye başlayan Bektaşî şairleri, Dîvanlarında, diğer manzum parçalarında ve özellikle de nefes denilen ilahilerinde coşkun bir *tenâsüh* ve *hulûl* inancı temelinde Vahdet-i Vücûd anlayışını tek hâkim renk olarak Vahdet-i Mevcud'a dönüştürdüler. Bu dönüşümde büyük ölçüde yine Hurûfiliğin etkisini görmek bizim için hiç de şaşırtıcı değildir. 16. yüzyılda Viranî, Teslim Abdal, Yeminî ve daha birçokları, 17. yüzyılda Muhyiddîn Abdal, bu hâkim rengi kuvvetle temsil ettiler.[45] O kadar ki, hemen hemen daha sonraki bütün Bektaşî şairle-

---

44 *Kaygusuz Abdal'ın Mensur Eserleri*, haz. Abdurrahman Güzel, Ankara: Kültür ve Turizm Bak. Yay., 1983; *Kaygusuz Abdal, Dilgüşâ*, nşr. A. Güzel, Ankara: Kültür ve Turizm Bak. Yay., 1987; *Kaygusuz Abdal, Saraynâme*, nşr. A. Güzel, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1989; Nihat Azamat, "Kaygusuz Abdal", *TDVİA*.

45 Bu sayılan şairlerin Hurûfilik izlerini yansıtan nefesleri için bkz. S. Nüzhet Ergun, *Bektaşî Şâirleri*, İstanbul 1930; aynı yazar, *Türk Şâirleri*, İstanbul 1936, 3 cilt; A. Gölpınarlı, *Alevî-Bektaşî Nefesleri*, İstanbul: Remzi Kit., 1963; Cahit Öztelli, *Bektaşî Gülleri*, İstanbul: Milliyet Yay., 1973.

ri, onları aynen taklit ve takip etmekten öteye gidememişlerdir. 16. yüzyılda Pîr Sultan Abdal ve diğer bazı Alevî şairler ile müteakip yüzyıllardakiler de, bütünüyle bu popüler Vahdet-i Vücûd'çu, daha doğrusu Vahdet-i Mevcud-çu tasavvuf düşüncesi geleneği içinde değerlendirilmelidirler.

Vahdet-i Vücûd'çu yüksek düşünce mektebine gelince, Osmanlı tasavvuf düşüncesinde bu mektebi de paralel iki düzlemde ele almak gerekir: Birincisi, Ehl-i Sünnet çerçevesine sadık bir yorumla ortaya çıkar. Bu yorumun en dikkate değer temsilcilerinden biri, Bayramîlik'ten gelişen bir tarikat olan Celvetîliğin kurucusu Azîz Mahmud Hüdâyî'dir (ö. 1623). Hüdâyî, zâhidane bir tasavvuf anlayışının taraftarı olarak Vahdet-i Vücûd'u olabildiğince şeriat çerçevesinde yorumlamaya çalışır. *Divân-ı İlâhiyyat*'ı, onun bu konudaki fikirlerinin en açık ifadelerini yansıtır. Bu itibarla, zamanın padişahı I. Ahmed'e sunduğu bir arîzasında, Vahdet-i Vücûd'u Panteist bir bakışla yorumlayan Şeyh Bedreddîn'e ve taraftarlarına şiddetle çatmıştır.[46] Aynı tarz bir Vahdet-i Vücûd anlayışı geleneğini, ünlü Şeyh İsma'il Hakkı Bursevî'nin (ö. 1724) sürdürdüğünü söyleyebiliriz. Kendisini Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî ile bir tutan Bursevî, velud bir mutasavvıf olup pek çok eseri vardır.[47]

Vahdet-i Vücûd'çu doktrin, Nakşibendîlik içerisinde de kendine belli ölçüde yer bulmuştur. Bu doktrini Ehl-i Sünnet çerçevesinde başarıyla yorumlayan ve sonraki devirleri de belli ölçüde etkileyen kişi, hiç şüphesiz Molla İlâhî-i Simavî (ö. 1491) olmuştur. Osmanlı İmparatorluğu'nda Nakşibendîliğin yayılmasındaki en büyük pay sahiplerinden biri olan Molla İlâhî, özellikle ***Risâle-i Vücûd*** ve ***Risâle-i Ahadiyye*** isimli eserlerinde Vahdet-i Vücûd hakkındaki fikirlerini ve yorumlarını ortaya koymuş, ayrıca Şeyh Bedreddîn'in *Vâridat*'ına yazdığı şerhte de bu konudaki düşüncelerini belirtmiştir.[48] Aslında bu konuyla ilgili olarak çeşitli tarikat çevrelerine mensup daha pek çok kişiden söz edilebilir, fakat bizim burada işaret ettiklerimiz, Osmanlı tasavvuf düşüncesinde önemli etki uyandıran şahsiyetlerdir.

İkincisi ise, yarı felsefî bir nitelik arz etmekte olup, 15. yüzyılda Şeyh Bedreddîn (ö. 1416) ile başlayan, 16. ve 17. yüzyılda –aşağıda kendilerinden genişçe bahsedilecek olan– Bayramîyye Melâmîleri ile bazı Gülşenîler'de

---

46 Bkz. Üçüncü Bölüm, s. 199.

47 Bursevî hakkında bkz. T. Houtsma, "İsmail Hakkı", *EI*[1]; G. Kut, "İsmail Hakkı", *EI*[2]; M. Murat Yurtseven, "İsmail Hakkı Bursevî", *TDVİA*.

48 Bkz. yukarıda 37 no'lu dipnotta zikredilen M. Kara'nın makalesi.

görülen materyalist, yahut Panteist eğilimli Vahdet-i Mevcud yorumudur. Konumuz itibariyle bizi ilgilendiren de bu yorumdur. Nitekim aşağıda ele alınacak örneklerin hep bu materyalist yorumun tipik temsilcileri, daha doğrusu Şeyh Bedreddîn mektebinin takipçileri olduğunu göreceğiz.

Şeyh Bedreddîn'in Osmanlı Vahdet-i Vücûd'çu düşüncesinde hatırı sayılır bir yeri olduğu, yalnız tasavvuf çevrelerini değil, yüzyıllar boyunca ulema kesimini de etkilemiş olmasından anlaşılıyor. Bu itibarla bir "Şeyh Bedreddîn Mektebi"inden söz edebiliriz. Şeyh Bedreddîn'in Panteist anlayışının, 16. yüzyılda Bayramîyye Melâmîliği ve Halvetîyye tarikatı içinde, İsma'il-i Ma'şukî, Oğlanlar Şeyhi İbrahim, İbrahim-i Gülşenî, Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî ve Niyazî-i Mısrî gibi şahsiyetlerce çok benzer bir yorumla sürdürüldüğünü görmekteyiz. Her iki çevreyi de Şeyh Bedreddîn Mektebi'nin gerçek birer takipçisi sayabiliriz.

Sonuç olarak, ister heterodoks, ister Sünnî çerçevede olsun, muhtelif kesimleriyle Osmanlı sûfiliğinin, en aşırısından en ılımlısına kadar Vahdet-i Vücûd'u kendi teşekkül ve gelişme sürecinin ana ekseni haline getirdiği, dolayısıyla Osmanlı tasavvuf düşüncesinin genelde Vahdet-i Vücûd'çu bir karakter taşıdığı söylenebilir. Bu karakterin çok gelişmiş boyutlara ulaştığı kesimlerden olan Bayramîyye Melâmîliği ve Halvetî tarikatlarında, bunun pratik bir sonucu doğuyordu ki, o da diğer tarikatlarınkinden çok daha farklı ve gelişmiş bir *kutup* anlayışıydı. Aşağıda genişçe incelenmeye çalışılacak olan bu *kutup* anlayışı, her türlü siyasi otorite kavramını reddediyordu. Dolayısıyla bu iki çevrenin merkezî yönetime karşı tavırlarında esas itibariyle, şimdi ele alacağımız Hurûfî etkilerle yakından bağlantılı bulunan bu *kutup* telâkkisinin en önemli faktör olduğunu aşağıdaki örneklerde ayrıca ve açıkça göreceğiz. İşte yüksek sûfiyye içindeki *zendeka ve ilhad* hareketleri, böyle bir doktrin çerçevesinde şekilleniyordu.

III. Zendeka ve İlhad Hareketlerinin Dinî ve İdeolojik Zemini: Osmanlı Topraklarında Hurûfîlik

Osmanlı İmparatorluğu'nda, özellikle şehirli sûfi kesimlerdeki söz konusu hareketlerinin dinî ve ideolojik boyutunu anlayabilmek için, 14. yüzyılın ikinci yarısında İran'da ortaya çıkmış olup, Mısır dahil bütün Ortadoğu'daki heterodoks çevreleri büyük ölçüde etkisi altına almış bulunan Hurûfîlik hareketinin yaklaşık 15. ve 16. yüzyıllar boyunca Anadolu ve Rumeli dahil Osmanlı topraklarındaki etkilerini mutlaka gözden geçirmek gerekir. Çünkü

–ileriki bölümlerde görüleceği gibi– bizzat Şeyh Bedreddîn'den başlayarak gerek ulema arasında, gerekse birtakım sûfi çevrelerde değişik biçimlerde ortaya çıkan zındıklık ve mülhidlik eğilimlerinin inanç boyutunun, Hurufîliğin hem ulûhiyyet (divinité) kavramıyla, hem de mehdîlik anlayışıyla sıkı sıkıya bağlantılı olduğu görülecektir.

1394'te İran'da idam edilen Fazlullah-ı Esterâbâdî'nin,[49] geniş çapta eski İran dinlerinin kalıntılarını, Hıristiyanlık, Kabbalizm ve Neoplatonizm'e ait inanç ve anlayışları İslâmî bir cila altında yorumlayarak merkezi Esterâbâd olmak üzere İran'da kurduğu Hurûfîlik, bir çeşit senkretik mistik bir mezhep, hattâ bir din olarak görülüyor. Kabbalistik etkilerle harflere birtakım gizli anlamlar yükleyerek sistemini bu temele dayandırdığı için, kurduğu yeni mezhep veya din, Hurûfîlik olarak adlandırılır.[50] Timur İmparatorluğu'nun en güçlü döneminde ortaya çıkan Fazlullah-ı Esterâbâdî'nin faaliyetleri yasaklanıp kendisi idam edilince, Hurûfî olarak anılan taraftarları müthiş bir takibata uğradılar. Önemli liderlerinden Ahmed Lûr'un 1427'de Şahruh'a karşı giriştiği suikast hareketinden sonra, müridlerinden pek çoğu yakalanıp öldürülmüş, cesetleri yakılmıştı. 1467'de ise Karakoyunlu Hükümdarı Cihanşah'a karşı bizzat Fazlullah'ın kızının başını çektiği bir isyan hareketi şiddetle bastırılmış ve kendisi beş yüz kadar taraftarıyla yakalanıp idam edilerek cesetleri yakılmıştı.[51]

Bütün bu hareketlerin sebep olduğu göz açtırmayan takibat ve katliam sonunda Hurûfîler'in büyük çoğunluğunun Anadolu topraklarına sığındıkları biliniyor. Özellikle Sivas, Eskişehir, Akçahisar, Tire ve daha bazı Orta ve Batı Anadolu'nun şehir ve kasabaları, kısa zamanda, hüviyetlerini çok iyi gizleyen Hurûfî propagandacılarla doldu. Hurûfîler Buradan Rumeli topraklarına geçerek Arnavutluk'ta, Filibe, Varna vb. önemli Balkan şehirlerinde

---

49 A. Gölpınarlı, "Fadl Allah Hurûfî", *EI*²; Hamid Algar, "Astarâbâdî, Fazlallâh", *EIr.*; A. Gölpınarlı, ***Hurûfilik Metinleri Kataloğu***, Ankara: TTK Yay., 1973, s. 2-16; Hüsamettin Aksu, "Fazlullah-ı Hurûfî", *TDVİA*.

50 Hurûfîliğe dair genel bilgi konusunda msl. bkz. A. Bausani, "Hurûfiyya", *EI*²; Hamid Algar, "Hurûfiyya", *EIr.*; ayrıca bkz. Gölpınarlı, *age*, s. 16-33; Hüsamettin Aksu, "Hurûfîlik", *TDVİA*; Hurûfîliğin, tarihçesi, başta Fazlullah Hurûfî olmak üzere, önemli Hurûfî şahsiyetleri, gayet detaylı temel kaynak tanıtımları ve bu kaynaklar üzerinden Hurûfîliğin inanç esaslarının tafsilatlı olarak analiz edildiği çok faydalı bir araştırma, Fatih Usluer'in şu kitabıdır: ***Hurufîlik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren***, İstanbul: Kabalcı Yay., 2009.

51 Msl. bkz. Gölpınarlı, s. 26-28.

faaliyetlerini sürdürdüler. Bazı sûfi cemaat ve tarikatlara intisap ederek kendilerini gizlemeyi, inançlarını da yaymayı başardılar.[52]

Hurûfîliğin Anadolu'da, Mîr Şerif ve özellikle büyük Azeri şairi 'İmâdeddîn Nesîmî (ö. 1408) tarafından yayıldığını A. Gölpınarlı belirtiyor. O bazı Hurûfî kaynaklarına dayanarak Mîr Şerif'in ve kardeşinin Anadolu'ya Fazlullah-ı Esterâbâdî'nin eserleri başta olmak üzere pek çok Hurûfî kitapları getirdiğini, Fazlullah'ın önde gelen halifelerinden 'İmâdeddîn Nesîmî'nin ise çok geniş boyutlu bir propaganda yürüttüğünü, hattâ bir ara Ankara'ya gelerek Hacı Bayram-ı Velî ile de görüşmeye çalıştığını söyler.[53] Anadolu'da pek çok yer dolaşan ve uzun zaman kalan 'İmâdeddîn Nesîmî'nin, bu arada birçok halife yetiştirdiği muhakkaktır.[54] Bu halifelerin çok sistemli ve başarılı bir propaganda faaliyeti yürüttükleri, Fatih Sultan Mehmed devrinde saraya kadar nüfuz etmeyi başarmalarından anlaşılıyor.

Şakâyık-ı Nu'mâniyye'ye bakılırsa, Fazlullah-ı Esterâbâdî'nin halifelerinden biri, Edirne'deyken bilimsel merakı çok gelişmiş olan genç sultanı etkileyecek kadar başarı kazanmış, büyük iltifatlara nail olmuş, hattâ bazı müridleriyle saraya yerleşmiştir. *Şakâyık* yazarı, hiç şüphesiz İran'dan geldiğine şüphe bulunmayan bu zatın kim olduğunu belirtmiyor. Ona göre Veziriazam Mahmud Paşa durumdan son derece rahatsız olmuş, lakin genç sultanın göstereceği tepkiyi kestiremediği için Hurûfîler'i saraydan kovmaya cesaret edememiş, o zaman müftü olan meşhur ulemadan Molla Fahreddîn-i 'Acemî'nin yardımını istemişti. Burada belki şunu tartışmak gerekir: Sağlam hocaların elinde sağlam bir İslâm kültürü ile yetişmiş ve hiç şüphesiz keskin bir entelektüel zekâya sahip olan sultanın, ne kadar genç olsa da, hiç sorgulamadan kolayca Hurûfîler'in propagandasına kapılacağını düşünmek, kanaatimizce zor kabul edilebilir bir durumdur. Belki o inanmış görünerek onların bütün fikirlerini öğrenmek, propaganda yöntemlerini kavramak istediği için onlara bu serbestliği tanımış olabilir ve bu bizce daha güçlü bir ihtimal olsa gerektir. Bu bakımdan *Şakayık* müellifinin ifadeleri meselenin iç yüzünü yansıtmaktan uzaktır.

---

52 Gölpınarlı, s. 31-32.

53 Gölpınarlı, s. 28.

54 Nesîmî'ye dair bkz. A. Gölpınarlı, "Nesîmî", *İA*; A. Azmi Bilgin, "Nesîmî", *TDVİA*; Anadolu'da Hurûfîliğin bilhassa Bektaşîler ve Alevîler arasında yayılmasında en büyük rolü oynayan kişilerin başında Nesimî gelir. Kendisi Alevîler'in en çok saydığı yedi şair arasında yer aldığı gibi, divânı asırlar boyu Kalenderî, Bektaşî ve Melâmî dervişlerinin elinden düşmemiştir.

Öte yandan, öyle görünüyor ki muhtemelen sultanın düşüncesini anlayamadığı için, Hurûfiler'in onu bir daha aksine ikna olmayacak kadar etkileri altına almaları ve daha çok da halkın bu propagandalara kolayca kapılabileceği ihtimali, veziriazamı çok endişelendirmişti. İşin sonunda, *Şakâyık* yazarına göre, müftü ve Mahmud Paşa tasarladıkları bir planla Hurûfilerin liderinin *hulûl* inancına sahip olduğunu ortaya çıkarmışlar ve sultanı uyarmayı başarmışlardı.[55] Sonunda Hurûfiler'in gerçekten de bu inancı taşıdıkları, padişahın huzurunda yapılan tartışma sonunda açığa çıkmış ve ikna edilen sultanın emriyle Hurûfiler yakalanmıştı. Hemen arkasından Fahreddîn-i 'Acemî, Edirne'de o zaman Yeni Camii diye bilinen Üç Şerefeli Cami'de halkı toplayarak Hurûfiler'in inançlarını ve yaptıklarını anlatmıştı. Orada yapılan muhakemede Hurûfiler'in *zındık ve mülhid* olduklarına, bu yüzden idam edilmelerine ve sonra cesetlerinin yakılmasına karar verilmişti. Gerçekten de bu hüküm hemen infaz edildi.[56]

Bu olay, Osmanlı topraklarında Hurûfiler'in bundan böyle 16. yüzyıl boyunca da sürecek olan sıkı takibatlarının ve ölüm cezasına muhatap tutulmalarının başlangıcı oldu. 16. yüzyıla ait bazı *mühimme* kayıtları, özellikle Balkanlar'da muhtelif şehir ve kasabalarda sık sık Hurûfi takibatının yapıldığını, zendeka ve ilhadı sabit görülen pek çok Hurûfinin idam olunarak cesetlerinin yakıldığını gösteriyor.[57] Bu kayıtlarda bildirilen olaylara konu olan kişilerin fiilen Hurûfi olmasalar bile, onların inançlarından etkilenen değişik kesimlere mensup şahıslar olduğu muhakkaktır. 16. yüzyılda bunlar arasında özellikle Kalenderîler'in başı çektiği görülüyor.[58] Bunlar arasında,

---

55 Olayın tafsilatı için bkz. Taşköprîzâde, *eş-Şakaiku'n-Nu'mâniyye fi 'Ulemâi'd-Develeti'l-'Osmâniyye*, Beyrut 1970, s. 38-39 (Burada olay I. Mehmed zamanında geçmiş gibi yer almış olmakla beraber, bunun Arapça baskıdaki bir yanlışlık olması muhtemeldir); *krş.* Taşköprülüzâde, *Şakâyık* (Mecdî tercümesi), s. 82; *krş.* Hüseyin, *Bedâyi'u'l-Vekâyi'*, faks. nşr. A. S. Tveritinova, Moskova 1961, I, 153b-154a.

56 *Adı geçen eserler*, aynı yerlerde; ayrıca bkz. A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 1970, 2. baskı, s. 34. Osmanlı Devletinde daha önce ve hattâ daha sonraki zamanlarda "zındık ve mülhidler"in böyle yakılarak cezalandırıldıkları pek görülen bir şey değildir. İslâm ceza hukukunda da bildiğimiz kadarıyla bu tür bir ceza söz konusu olmadığına göre, Hurûfiler'in cesetlerinin yakılması işi biraz tuhaf görünüyor. Üstelik –gerçi *Şakâyık* yazarı kesin bir rakam vermiyorsa da– o kadar insanın cesetlerinin –üstelik– camii avlusunda nasıl yakılabildiği şaibe uyandırıyor.

57 Msl. bkz. Ahmed Refik, *agm*, s. 49 vd.

58 Ocak, *Kalenderîler*, s. 154-155.

Varna merkez olmak üzere Rumeli topraklarında oldukça geniş bir alanda faaliyet gösteren, Fatih Sultan Mehmed döneminin tanınmış Kalenderî şeyhi Otman Baba, tipik bir örnek olarak mutlaka zikredilmelidir. Otman Baba'nın velayetnâmesi (*Velâyetnâme-i Şâhî*) bu konuda mühim kayıtlar ihtiva eder.[59]

Bu şiddetli takibat ve cezalara rağmen, muhtelif sûfi çevrelere mensup olup Hurûfîlik inançlarının propagandasını yapan pek çok kimsenin bulunduğu, bunlar arasında özellikle Balkanlar'da faaliyet gösteren Râfi'î ve Usûlî gibi, 16. yüzyılın tanınmış bazı şairlerinin mevcudiyeti dikkati çekiyor.[60] Bunları, yine 16. yüzyılda ve münhasıran 17. yüzyılda yaşamış, Hayretî, Muhîtî, Yemînî, Muhyiddîn Abdal ve 'Arşî vb. daha birçok önemli Kalenderî, Bektaşî ve Kızılbaş şairleri takip eder. Pek çok Kızılbaş şairinde, Hurûfîlik kanalıyla geçen hulûl inancını kuvvetle vurgulayan mısralara rastlanır.[61] Onların böyle cezalara çarptırılmamış olmaları da dikkat çekicidir ve bu durum da, *Şakâyık* müellifinin rivayetini kanaatimizce tartışmalı hale getiriyor.

Burada konumuz itibariyle bizi önemli ölçüde ilgilendiren, Hurûfîliğin harflerle ilgili yorumlarından çok, hulûl ve buna bağlı olarak mehdîlik inancıdır. Hurûfîliğin temel akidesi, Fazlullah'ın Allah'ın mazhar'ı olduğu, yani Allah'ın Fazlullah'ın bedeninde görüntülendiği ve onun kıyamet gününe yakın, Müslümanları, Hıristiyanları ve Musevileri kurtaracak Mehdî olduğu şeklinde özetlenebilir. Allah'ın insan bedenine hulûl ettiğine (incarnation) dair bu çok kuvvetli inanç kanalıyla Hurûfîlik, Anadolu ve Rumeli'de yayılışı sırasında bir kısım Bayramî Melâmîleri'ni, Kalenderîler'i –bu kanalla Bektaşîliği–[62] ve bazı Halvetîyye çevrelerini, daha önemlisi, Kızılbaşlık'ta zaten var olan bu inancı daha da derinleştirmiştir. Bir kısım ulema çevrelerine, (mesela, Hz. 'İsa'yı Hz. Muhammed'den daha yüce bir makama çıkarmak gibi Hıristiyanlık motiflerine yaptığı vurgu ile de) Molla Kâbız ve Hakîm İshak benzeri ulemaya (özellikle birincisinin İran kökenli olduğu da düşünülürse) çok büyük tesirleri olmuştur.

---

59 Msl. bkz. *Vilâyetnâme-i OtmanBaba*, Adnan Ötüken İl Halk Ktp., nr. 643, muhtelif yerlerde.

60 Gölpınarlı, *age*, s. 28; Usûlî'den ileride bahsedilecektir.

61 Msl. bkz. Besim Atalay, *Bektaşîlik ve Edebiyatı*, İstanbul 1340, s. 62, 83; S. Nüzhet Ergun, *Şah İsmail, Hatâyî Dîvanı*, İstanbul 1961, s. 150, 156; Cahit Öztelli, *Pir Sultan Abdal*, İstanbul 1971, s. 94; Gölpınarlı, *Alevî- Bektaşî Nefesleri*, İstanbul 1963, pek çok yerde.

62 Bu konuda bkz. Gölpınarlı, s. 29-31.

Yukarıda belirtildiği gibi, bu derin etki Osmanlı topraklarında çok gizli ve fakat yaygın bir biçimde yüzyıllar boyunca sürüp gidecektir. Aşağıda göreceğimiz ulema ve bazı sûfi çevrelerdeki *zendeka ve ilhad* hareketlerinde kahramanların ithamı genelde, Hurûfiliğin bu temel inancı doğrultusunda olacak ve kendilerine izafe edilen inançlar, bunun değişik varyasyonları şeklinde karşımıza çıkacaktır.

Fazlullah-ı Esterâbâdî'nin daha önce sözü edilen eski Ortadoğu'nun Panteist mistik sistemlerinden kaynaklanan yorumlarının payını asla unutmamak kaydıyla, biz şahsen, Hurûfilik'teki bu hulûl inancını, önemli ölçüde Vahdet-i Vücûd'çu sûfiliğin temelindeki Hallâc-ı Mansûr geleneğiyle alakalı gören mütalaaların isabetli olduğu kanaatindeyiz.[63] Bunun en reddedilemez delili, bir kısım Mevlevîlik, Kalenderîlik, Bayramîyye Melâmîliği ve Bektaşîlik, hattâ Kızılbaşlık gibi Vahdet-i Mevcudçu çevrelerin meydana getirdiği edebiyata hâkim olan "Hallâc-ı Mansûr geleneği"[64] ve onun ünlü "Ene'l-Hakk" formülüdür.[65] Hiç şüphesiz bu sayılanların dışındaki bazı ılımlı tarikatlarda da bu motif mevcut olmasına rağmen, hiçbirinde Hallâc-ı Mansûr geleneği bir "kült" haline dönüşmemiştir. Bu büyük sûfinin trajik akıbeti, kendinden sonraki bütün sûfi çevreleri derinden etkilemiş, bu sebeple Hallâc-ı Mansûr özellikle heterodoks sûfiliğin adeta "peygamber"i mertebesine yerleştirilerek çok güçlü bir mistik kültün konusu olmuştur. Bu çevrelerde, mesela ondan sonraki Fazlullah-ı Esterâbâdî, 'İmâdeddîn Nesîmî, Şeyh Bedreddîn, Pîr Sultan Abdal ve daha başkaları, bir anlamda Hallâc-ı Mansûr'un reenkarnas-

---

63 Msl. bkz. Imber, "Malâmatiyya", *EI²*.

64 Türk tasavvuf edebiyatında Hallâc-ı Mansûr geleneğini yansıtan ürünler üzerine Louis Massignon'un şu uzun makalesine bakılmalıdır: "La légende de Hallacé Mansûr en pays turcs", *Opéra Minora*, Beyrut 1963, II, s. 93-139. Bu mühim makalede L. Massignon, Ahmed-i Yesevî'nin *Hikmetler*'inden başlamak suretiyle kronolojik sırayla Türk memleketlerindeki Hallâc-ı Mansûr'dan bahseden tasavvuf edebiyatı ürünlerini değerlendirmekte, meseleyi Bektaşîliğe kadar getirerek sonuçlandırmaktadır.

65 "Ene'l-Hak" sözü üzerine yine L. Massignon'un *La Passion de Hallâj: Martyr Mystique de l'İslâm* isimli meşhur kitabına bakmak gerektiği gibi (Paris: Gallimard, I, 1975, pek çok yerde), özellikle bu konunun irdelenmesine tahsis ettiği, daha önce zikredilen şu yazısına da bakılmalıdır: "Ana al-Haqq: Etude historique et critique sur une formule dogmatique de théologie mystique, d'apres les sources İslâmiques", *Opéra Minora*, II, 31-39. Massignon bu makalesinde, söz konusu formülün kökenini araştırmakta, İslâmî literatürde bu söz üzerine yapılan tartışmaları ilgili kaynaklarıyla birlikte ele alarak etkilerini analiz etmektedir.

yonu olarak takdis edilmiştir. Hattâ kanaatimizce, Hurûfîlik literatüründe Hz. 'İsa'ya verilen büyük önemin, belki bir bakıma Hıristiyanlık etkileriyle bağlantılı olduğu kadar, daha fazla, akıbeti itibariyle Hallâc-ı Mansûr'a benzemesiyle alakalı bulunduğunu kabul etmek doğru olacaktır.

İşte aşağıdaki bölümlerde ele alınacak olan *zendeka ve ilhad* hareketlerinde önemli itici güç durumundaki ideolojik yapıyı göz önüne alırken, Hurûfîliğin sözü edilen bu temel inançlarının derin etkilerini de hesaba katmak, meselenin esasını anlamak bakımından yol gösterici olacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

OSMANLI TARİHİNİN İLK ÜNLÜ "ZINDIK VE MÜLHİD"İ: ŞEYH BEDREDDÎN

I. Çözülememiş Bir Tarih Problemi

1402 Ankara Savaşı'nın ve onu takip eden Fetret Devri'nin (1402-1412) yarattığı siyasal ve toplumsal buhran ortamında filizlenen büyük bir sosyal hareketin kahramanı olarak Şeyh Bedreddîn kadar Osmanlı tarihinde ilgi çeken pek az kişi vardır. Bu, günümüz Türkiyesi'nde olduğu kadar Osmanlı döneminde de böyleydi. Klasik Osmanlı kaynakları, bir kısmı ona karşı ve zaman zaman birbirinden aktarma tarzında da olsa, Şeyh Bedreddîn meselesine hep yer ayırmışlar, bir kısım Osmanlı uleması yahut sûfisi sıfatıyla ondan söz etmişlerdir.[1] Burada, kendi görüş ve yorumlarımıza geçmeden evvel, Türkiye tarihinin henüz çözülememiş bir problemi olarak "Şeyh Bedreddîn meselesi"ni ortaya koymak, sonra da günümüz Türkiye tarihçiliğinde bu konuda sergilenen tutum ve yaklaşımları kısaca gözden geçirmek istiyoruz.

Bilimsel olsun olmasın, bütün bu yayınlara rağmen kanaatimizce Şeyh Bedreddîn meselesi hâlâ çözülememiş bir tarih problemi olarak duruyor. Gerek onun kişiliği ve düşünceleri, gerekse giriştiği "isyan" yahut "ihtilal" hareketinin gerçek niteliği ve mahiyetinin bunca araştırmadan sonra hâlâ yeterince gün ışığına çıkarılamadığını, bu sayılan konularla ilgili pek çok sorunun hâlâ cevap beklediğini göz önüne alırsak, bu çözümsüzlüğün bir süre daha devam edeceğini varsaymak yanlış olmamalıdır.

---

1 Şeyh Bedreddîn'e dair Osmanlı kaynaklarının gerçekten dikkatli ve bilimsel bir eleştirisi için bkz. Necdet Kurdakul, *Bütün Yönleriyle Bedreddin*, İstanbul: Döler Reklam Yay., 1977, s. 31-76. Kurdakul burada kaynaklar arasındaki bazı tutarsızlık ve çelişkileri iyi yakalamıştır.

Şeyh Bedreddîn meselesi, özellikle Türkiye'de amatör tarihçilik alanındaki spekülasyonlar pazarında çözülmek bir yana, esrarını titizlikle korumakta direniyormuşçasına, her yeni yayında giderek daha da fazla çözümsüzlüğe yöneliyor görünmektedir. Şeyh Bedreddîn'le ilgili popüler ve ideolojik yayınlar meselenin çözümüne katkıda bulunarak yeni ufuklar açmak yerine, adeta daha da içinden çıkılmaz hale getirmekte, durmadan yeni spekülasyonlar üretmektedirler. Kanaatimizce Şeyh Bedreddîn'in ve hareketinin –son birkaç bilimsel çalışmaya rağmen– hâlâ çözülemeyen bir tarih problemi olarak kalmasının, dolayısıyla Türkiye'de birbirine hiç uymayan spekülatif yorumlara ve saptırmalara maruz bırakılarak ideolojik çatışmaların en itibarlı malzemelerinden biri haline getirilmesinin iki sebebi var gibi görünüyor:

İlki, bu ilginç şahsiyetin zamanına göre en üst derecede eğitim görmüş ve döneminin en ünlü bilim ve tasavvuf adamları arasına girmiş biri ve –üstelik kısa süre de olsa– Osmanlı Devleti'nin önemli bir bürokratik makamında fiilen görev yapmış bir devlet adamı sıfatıyla, bu devlete karşı çıkarak bütün Osmanlı tarihinin belki de en önemli toplumsal hareketinin lideri haline gelişindeki esrarlı değişimle doğrudan ilgili oluşudur. Bu, Şeyh Bedreddîn'i, benzeri hiç görülmemiş bir şahsiyet haline getirmektedir. Belki onu bu derece ilginç ve çekici hale sokan da bu konumudur. Bu Şeyh Bedreddîn algısında gözden kaçırılan nokta, öyle görünüyor ki, ölümüne kadar hiç değişmemiş, devamlı aynı siyasal ve ideolojik, hattâ inançsal bir çizgide gittiği varsayımıdır. Oysa tıpkı Gazzâlî gibi, İbnü'l-'Arabî, hattâ Mevlânâ gibi, kendi iç dünyalarında gel-gitler yaşayarak büyük fikir çilesi çekmiş şahsiyetlerde gözlemlediğimiz üzere, onun da hayatı boyunca tek çizgide ilerleyen bir düşünce hayatı sürdürdüğünü düşünmek, kanaatimizce büyük bir yanılgıdır.

Bir diğer sebep ise, gerek kendisinden, gerekse yol açtığı hareketten bahseden kaynakların durumuyla ilgili görünmektedir. Bir defa bu kaynakların (biri Türk, biri Arap, diğeri Bizans kaynağı olan üçü hariç)[2] hiçbiri

---

2 Bunlar sırasıyla, Şeyh Bedreddîn'in torunu Halil b. İsma'il 'in bizzat yazmış olduğu *Menâkıb-ı Şeyh Bedreddin* (nşr. A. Gölpınarlı-İsmet Sungurbey, İstanbul 1967, Eti Yay.), İbn 'Arabşah'ın *'Ukûdu'n-Nasîha*'sı (Takıyyüddîn b. 'Abdilkadir et-Temîmî'nin *Tabakâtü'l-Hanefiyye*'si içinde), diğeri de çok iyi bilindiği üzere Dukas'ın *Bizans Tarihi*'dir (çev. Vl. Mirmiroğlu, İstanbul: İstanbul Fetih Derneği Yay., 1956). Son ikisi şeyhle aynı dönemde yaşamış olup, bunlardan İbn Arapşah bizzat onunla karşılaşmış ve konuşmuştur. Aslında hemen bütün sonraki Osmanlı kaynaklarının da temeli olduğunu basit bir karşılaştırmayla açıkça gördüğümüz, sözü edilen çağdaş Türkçe kaynak, Şeyh Bedreddîn'in torunu Halil b. İsma'il 'in

onunla çağdaş olmadığı gibi, verdikleri bilgilerde de bazı farklılıklar bulunmaktadır. Bunların en eskisinden en yenisine doğru gidildikçe, gerek Şeyh Bedreddîn'in kendisine, gerekse hareketine dair tafsilatın artmakta olduğu ve bazı konularda çelişkilerin ortaya çıktığı görülür. Bu tafsilatın kaynakları nelerdir? Sonraki yazarlar, kendilerinden öncekilerin göremedikleri birtakım malzemeye mi ulaşmışlardır, yoksa biraz da hayal güçlerini kullanarak veya nakledilmekte olan dedikoduları değerlendirerek kendiliklerinden mi bu tafsilatı üretmektedirler? Kaynakları kullanmadan önce bu soruların cevaplarını aramak gerekir.

Ayrıca, Şeyh Bedreddîn'in kendi eserleri de, kaynaklarla ilgili bu problemin bir başka yönünü oluşturmaktadır. *Vâridat* hariç, bugün elimizde bulunan nüshaları itibariyle genellikle İslâm hukukuna ait olup üstelik bir kısmı İznik'teki sürgün hayatı sırasında yazılmış veya tamamlanmış eserlerinin hiçbirinde, ona ait olduğu ileri sürülen ihtilalci fikirlerin veya materyalist düşüncelerin en ufak izine rastlanamamıştır. Bu husus kanaatimizce çok önemlidir.

Menâkıb-ı Şeyh Bedreddin'idir. Çocukluğunda dedesinin halifesi Börklüce Mustafa'yı tanımış, meslek hayatında camii imamlığı yapmış, Molla Hüsrev'le karşılaşmış, amcalarıyla beraber Göynük'te Akşemseddîn'e intisap ederek Bayramî tarikatına girmiş, hattâ İstanbul'un fethine katılmış olan yazar, eserinin son kısmında ailesi hakkında bilgi verir. *Menâkıb*'ı kısmen bizzat dedesi Şeyh Bedreddîn'den, kısmen de Câfer adlı bir müridinden dinlediklerine dayanarak kaleme aldığını söylüyor. Ayrıca, ilginç olan, başkalarının da Şeyh Bedreddîn'e dair bazı menâkıb kitapları yazdıklarını, ama bunların gerçeği anlatmadıklarını da belirtiyor (bkz. s. 76, 107). Bu menâkıb kitaplarının bugün hiçbirini bilmiyoruz. Muhtemelen şeyhin müridleri tarafından yazılan bu kitapların günün birinde ortaya çıkması muhtemeldir. Ama eğer bugün bunlar elimizde olsaydı, belki çok daha zengin ve aydınlatıcı bilgilere sahip olacaktık. Halil b. İsma'il ve eseri üzerinde bugüne kadar yapılmış en detaylı incelemelerden ilki, Şerefeddin Yaltkaya'ya aittir. O "Simavne Kadısıoğlu Şeyh Bedreddîn'e Dair Bir Kitap" (*TM*, 3 (1935), ss. 233-256) isimli makalesinde hem bu mühim kaynağı tanıtmış, hem de kitabında kullanmadığı, sonradan ulaştığı bazı malzemeyi de eklemiştir. Hans Joachim Kissling de menâkıbnâmenin halen İstanbul Atatürk Kitaplığı Muallim Cevdet kısmı nr. K. 157'de bulunan bu tek nüshasına dayanarak yazılan ve bazı eleştirilere de konu olan bir makale yayımlamıştır. Bu makalesinde Kissling yazarı uzun uzun tanıtır ve menâkıbnâmenin geniş bir de özetini verir (bkz. "Das Menâqybnâme Scheich Bedr ed-Dîn's, des Sohnes des Richters von Simâvnâ", *ZDMG*, 100 (1950), s. 112-176). A. Gölpınarlı da *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin* (İstanbul: Eti Yay., 1966) isimli eserinin sonunda söz konusu menâkıbnâme hakkında genişçe bir eleştirel yazı yazmıştır (*age*, s. 101-119).

Bu eserler, birtakım konularda klasik anlayışa uymamakla beraber, kesinlikle dönemin Ehl-i Sünnet inançlarının ve hukukunun haricine çıkan bir fikir ihtiva etmemektedirler. Bu gözlem, eskiden beri Şeyh Bedreddîn üstünde çalışan hemen bütün bilim adamları tarafından teyid edilmiş ve üzerinde anlaşmaya varılınış bir konudur. Bu takdirde *Vâridat*'taki panteist, hattâ materyalist fikirleri nasıl açıklamak gerekecektir? Bu konuda bir başka problem de doğrudan doğruya *Vâridat*'ın kendisidir ki bunu aşağıda genişçe tartışmaya gayret edeceğiz.

Görüldüğü gibi, gerek Şeyh Bedreddîn'in işaret olunan kişisel konumu, gerek ondan bahseden kaynaklardaki tutarsızlıklar, gerekse *Vâridat* ile diğer eserleri arasındaki çelişki, onun hem geniş ölçüde spekülatif yorumlara, dolayısıyla bazı ideolojik saptırmalara elverişli bir hale gelmesinde, hem de ciddi bir tarihsel probleme dönüşmesinde önemli rol oynamış olmalıdır.

İşte Şeyh Bedreddîn'in Türkiye tarihinde böyle bir konumda olması, onu Cumhuriyet Türkiyesi'nde "bozulmuş, saptırılmış tarih"in kırk yılı aşkın bir süredir en favori konularından biri haline getirmiş bulunuyor.

II. Türkiye'de "Saptırılmış Tarih"in Gözdesi Şeyh Bedreddîn

Tanzimat'la başlayıp Cumhuriyet Türkiyesi'nde iyice gelişip belirginleşen kimlik bunalımı ve bundan kaynaklanan ideolojik çatışmalar, toplumda çok açık bir kültürel ikiye bölünmüşlüğü yansıtmaktadır. Bu bölünmüşlük, çok tabii olarak İslâm'a bakıştan sonra en çok tarihe bakışta kendini göstermekte, dolayısıyla tarih bu bölünmüşlüğün yarattığı ideolojik çatışmanın önemli referans aracı olarak ilginç bozmalara, saptırmalara konu edilmektedir. İşte uzunca bir müddetten beri Şeyh Bedreddîn'in ve onun önderliğindeki toplumsal hareketin de, bu bozulmuş, saptırılınış yaklaşımlar için çok elverişli bir malzeme oluşturduğu gözlenmektedir.

Şeyh Bedreddîn meselesi, Türkiye akademik tarihçiliğinde bugüne kadar, Ahmed Cevdet Paşa ve Abdurrahman Şeref gibi önemli tarihçi ve yazarların yayımladıkları genel İslâm ve Osmanlı tarihi eserlerinde hep devletçi bakış açısından kısaca ele alınmış, onun yüksek bir İslâm âlimi olduğu belirtilmekle beraber, son tahlilde, siyasal ihtiraslarının arkasına düşüp devlete isyan eden bir âsi olduğu hep vurgulanmıştır.[3] Cumhuriyet dönemi akademik

---

3 Msl. bkz. Ahmed Cevdet Paşa, *Kısası Enbiyâ, Peygamberler Tarihi*, İstanbul: Türk Neşriyat Yurdu, 1955, XX. cüz, s. 1743-1746; Abdurrahman Şeref, *Tarih-i Osmânî*,

tarihçiliğinde de aynı yaklaşımın sürdüğü rahatlıkla söylenebilir. İ. Hakkı Uzunçarşılı ve özellikle İ. Hâmi Dânişmend, hattâ M. Tayyib Gökbilgin, bu konuda son dönem Osmanlı tarihçilerinden fazla ayrılmazlar. Bu modern tarihçilerin eserlerinde Şeyh Bedreddîn'in bilimsel şahsiyeti ve bilhassa düşünceleri fazlaca irdelenmeksizin, kaynaklar sorgulanmadan, isyan olayı devletçi açıdan tasviri olarak kısaca özetlenip geçilir.[4]

Monografik temelde ise, Şeyh Bedreddîn'in 1960'lı yıllar öncesinde pek fazla sayıda bilimsel incelemeye konu teşkil ettiğini söyleyemeyiz. Bilindiği gibi bu konuda ilk bilimsel monografiyi yayımlayan İstanbul Dârülfünunu İlâhiyat Fakültesi müderrislerinden ve tanınmış bir bilim adamı olan Mehmed Şerefeddin'in (Yaltkaya) kitabının dışında,[5] kısmen Bezmi Nusret Kaygusuz'un bir Şeyh Bedreddîn hayranı gözüyle yazılmış taraflı araştırmasını[6] örnek verebiliyoruz. 1960'lar sonrasında ise, kısmen de –tam bir monografi olmamakla beraber– gerçekten objektif bir yaklaşım sergileyen ve kaynaklara tam anlamıyla hâkim olan Abdülbâki Gölpınarlı'nın eserini, bir de Necdet Kurdakul'un gerçekten değerli kitabını saymamız gerekir.[7] Sonuncusu hariç bu araştırmalar, sonraki bütün yayınların da ana kaynakları olacaktır.

Şeyh Bedreddîn'in asıl ilgi görmesi, amatör (popüler) tarihçilikte olmuştur. Bunun böyle oluşu ise, daha çok Türkiye'nin 1960'lı yıllarda içine girdiği –yukarıda sözü edilen ideolojik ve kültürel olarak bölünmüş toplumun bir kesiminde yeşeren– ideolojik ortamla ilgili görünüyor. Nitekim Şeyh Bedreddîn ve hareketi, özellikle 1960'lardan sonra yükselen entelektüel ve

---

İstanbul 1315, I, 128-129; Ahmed Râsim, *Resimli ve Haritalı Osmanlı Tarihi*, İstanbul 1326, I, 86-87 ve diğerleri.

4 İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1994, 6. baskı, I, 360-367; İ. H. Dânişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul 1971, 2. baskı, I, 179-180; M. Tayyib Gökbilgin, *Osmanlı Müesseseleri Teşkilâtı ve Medeniyeti Tarihine Genel Bakış*, İstanbul 1977, s. 61-70.

5 *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul: Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, 1340-1924. Bu kitabın Latin harfli baskısı da yapılmıştır (M. Şerefeddin Yaltkaya, *Simavne Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, haz. Hamit Er, İstanbul: Kitabevi Yay., 1994).

6 *Şeyh Bedreddin Simavenî*, İzmir: İhsan Gümüşayak Matbaası, 1957.

7 Kurdakul bu kitabında, 1970'lere kadar Şeyh Bedreddîn hakkında yayımlanmış kitapları veya değişik eserler içinde Şeyh Bedreddîn'e dair ileri sürülen fikirleri, sahiplerinin formasyonlarına göre tasnif ederek iyi bir analize tabi tutmuş ve ciddi eleştiriler getirmiştir (bkz. *Bütün Yönleriyle Bedreddin*, s. 77-144).

bilhassa militan sol çevrelerin hararetle üstlendiği Marksist toplumcu tarih yaklaşımınca en çok ilgi gösterilen, bu sebeple de sık ele alınan bir konu olarak ileri çıktı. Osmanlı tarihinde birçok ayaklanma olayı meydana geldiği halde, bunların hiçbiri şimdiye kadar sol kesimde Şeyh Bedreddîn isyanı kadar ilgiye mazhar olmamış, tarihi saptırma malzemesi yapılmamıştır. Hattâ Pîr Sultan Abdal bile sol kesimin tarihsel ilgi sıralamasında zaman olarak daha sonraları ve ikinci sırada yer alabilmiştir. Şeyh Bedreddîn'e olan bu ilginin bir sebebi kanaatimizce, aşağıda genişçe tartışacağımız ve sorgulayacağımız "paylaşımcı" ideolojisi ise, bir diğer sebebi de, Türk toplumunun, çoğunluğu itibariyle güçlü bir muhafazakâr tarih bilincine sahip, başka bir deyişle, modernleşmenin önüne sürdüğü problemlere çözüm üretememekten doğan bir yılgınlıkla kendini zihinsel olarak geçmişine hapseden, dolayısıyla onu kutsallaştıran bir toplum oluşudur. Böyle bir toplumda sol ideolojinin yerleşebilmesinin, ancak kendine bu tarihin içinde bir kök yaratmak ve bunu kabul ettirmekle mümkün olabileceği olgusunun anlaşılmış bulunmasıdır. İşte 1960'lı yıllarda Şeyh Bedreddîn, 1970'li yıllarda da Pîr Sultan Abdal ile ilgili militan sol kesimdeki özensiz ve keskin bir ideolojinin hâkimiyetindeki popüler tarih yayınlarında görülen artış, kanaatimizce bu tarihsel zemini yaratma çabasından kaynaklanıyordu.

Türkiye solunun tarihe bakışı çerçevesinde Şeyh Bedreddîn olayını bir "bozulmuş, saptırılmış tarih" (histoire déformée) konusu yapan ilk şahsiyet, şair Nâzım Hikmet olmuştur. O, hapisteyken 1936'da yayımladığı ünlü *Simavne Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddîn Destanı*'nın önsözünde, kendisine ilham kaynağı olup Türkiye'de bu konuda ilk bilimsel araştırmayı yayımlayan M. Şerefeddin'in (Yaltkaya) meseleye bakış açısını beğenmediğini açıkça belirtir ve bunu değiştirmek istediğini ima eder.[8]

İşte Şeyh Bedreddîn meselesinin, "bilimsel yaklaşım" düzleminden "ideolojik saptırma" düzlemine kaydırılması böyle başladı ve giderek takipçi buldu. Nâzım Hikmet'in, destanında Şeyh Bedreddîn'in kişiliğinde takdim ettiği "toplumcu, idealist, paylaşımcı, materyalist, feodal düzen karşıtı ihtilalci halk kahramanı" imajı, sonraki yıllarda sol kesimin hem popüler

8 *Simavne Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin Destanı*, 2. baskı, İstanbul 1968, s. 18. Burada Nâzım Hikmet, destanı kaleme almaktaki yegâne amacının "*Bu İlâhiyat Fakültesi müderrisinin sülüs yazısından* (*doğrusu nesih olacak*), *kamış kaleminden, dividinden ve rıhından Bedreddin'ini kurtarmak*" olduğunu özellikle belirtir. Ama yazdığı destanına Şerefeddin Yaltkaya'nın eseriyle aynı adı vermekte de sakınca görmemiştir.

tarihçiliğinde,[9] hem sanat ve edebiyatında bu tarihi saptırma doğrultusunda idealist toplumcu bir yaklaşımla işlenmeye ve yüceltilmeye çalışıldı.[10] Nitekim Necdet Kurdakul bu kesimin sanat eserlerindeki Şeyh Bedreddîn'in tam anlamıyla bir hayal ürünü olduğunu vurgular.[11]

Sol kesimin Marksist popüler tarihçiliğinde Şeyh Bedreddîn anakronik bir yaklaşımla sürekli olarak, "sınıfsız, paylaşımcı toplum" idealinin habercisi kabul edilmekte olup 1525'te Mulhouse'da işkence ile öldürülen Alman köylü ayaklanmacısı ilahiyatçı Thomas Müntzer'e benzetilmekte ısrar edildi.[12] Bu bir bakıma, "yaratılan" Şeyh Bedreddîn imajına evrensel bir dayanak bulma

---

9 Bu konudaki örnekleri üç kategoride toplamak gerekir:

1) Doğrudan doğruya Şeyh Bedreddîn'e dair olanlara örnek olarak bkz. A. Cerrahoğlu, *Şeyh Bedreddin Meselesi* (İstanbul: Çığ Yay., 1966); Nedim Gürsel, "Thomas Müntzer, Şeyh Bedreddin, Nâzım Hikmet", *Toplum ve Bilim*, 4 (1978), s. 3-15; aynı yazar, *Şeyh Bedreddin Destanı Üzerine*, İstanbul 1978.

2) *Vâridat* çalışmaları çerçevesindeki örnekler de şöyle sıralanabilir: Cemil Yener, *Şeyh Bedreddin-Vâridat*, İstanbul: Elif Yay., 1970; Vecihi Timuroğlu, *Şeyh Bedreddin, Vâridat*, Ankara: Türkiye Yazıları Yay., 1979; İ. Zeki Eyüboğlu, *Şeyh Bedreddin ve Vâridat*, İstanbul: Der Yay., 1980.

3) Üçüncü kategori ise, Türkiye tarihindeki isyanların tarihçesine ayrılmış araştırmalarda yer alan kısımlardan oluşur. En tanınmış örneği, Çetin Yetkin'in birkaç defa basılmış şu eserindedir: *Etnik ve Toplumsal Yönleriyle Türk Halk Hareketleri ve Devrimler I*, 1. baskı, İstanbul: May Yay., 1974, s. 124-139; Burhan Oğuz, *Türk Halk Düşüncesi ve Hareketlerinin İdeolojik Kökenleri III*, İstanbul: Simurg Yay., 1997, s. 183-228 (Burada isyana oldukça geniş bir yer verilmiştir); ayrıca son zamanlarda Alevî kesimde yapılan çalışmalara örnek olarak bkz. Baki Öz, *Osmanlı'da Alevî Ayaklanmaları*, İstanbul: Ant Yay., 1992, s. 152-165.

10 Msl. tiyatro eseri olarak bkz. Orhan Asena, *Simavnalı Şeyh Bedreddin*, Ankara: Toplum Yay., 1969 [Buna dair bir değerlendirme yazısı için Özdemir Nutku, "Simavnalı Şeyh Bedreddin ve Orhan Asena", *Tiyatro*, 1 (1970), s. 22-26]; Mehmet Akan, *Hikâye-i Mahmud Bedreddin*, Ankara: Hacan Yay., 1986, Roman olarak Erol Toy'un *Azap Ortakları* (İstanbul 1973) zikredilmelidir. Şiirdeki (kitap halinde) örneği ise Hilmi Yavuz'a aittir: *Bedreddin Üzerine Şiirler*, İstanbul: Cem Yay., 1975 (Bu kitap daha sonra birkaç defa basılmıştır). Türkiye dışında ise, bildiğimiz kadarıyla roman olarak Rus yazarı Radi Fiş'in *Ben de Halimce Bedreddinem* (çev. Mazlum Beyhan, İstanbul: Yön yay., 1986) isimli hacimli eserinden söz edilebilir.

11 Kurdakul, *age*, s. 110-111.

12 Marksist Alman tarihçi Ernst Werner haklı olarak, Şeyh Bedreddîn'in Thomas Müntzer'e benzetilmesinin yanlış ve anakronik bir yaklaşım olduğunu uzun uzun açıklar: *Büyük Bir Devletin Doğuşu-Osmanlılar II (1300-1481)*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Alan Yay., 1988, s. 53.

endişesinin ürünüydü. Aşağı yukarı aynı yıllarda bu eğilim, sağ kesim tarafından da aksi doğrultudaki yaklaşımlarla karşılık gördü.[13] Bu yaklaşımların öne sürdüğü iddia ise, Şeyh Bedreddîn'in "Osmanlı Devleti'ni yıkmayı ve halkın inançlarını fesada vermeyi amaçlayan bir Bâtınî olduğu" idi. 1990'dan itibaren de İslâmcı kesimin ilgisini çeken Şeyh Bedreddîn, bu kesimin amatör yazar ve tarihçilerinin kalemlerinde, "solun elinden kurtarılmaya", materyalist kimlikten sıyırılmaya, kısaca bir anlamda "sol ideoloji tarafından çalınmış bu tarihsel şahsiyeti geri alma"ya yönelik yayınların konusu yapıldı.[14] Eski yak-

13 Msl. bkz.İbrahim Hakkı Konyalı, "Stalin'in Şeyhi Bedreddin-i Simavî", *Tarih Hazinesi*, 1 (15 Kasım 1950), s. 3-7; Raif Yelkenci, "Şeyh Bedreddin", *Tarih Dünyası*, 18 (31 Aralık 1950), s. 751-753; 19 (15 Ocak 1951), s. 800-802; 20 (1 Şubat 1951), s. 841-843, 873; 21 (15 Şubat 1951), s. 889-891; 22 (1 Nisan 1951), s. 933-934, 953; 24 (1 Eylül 1951), s. 1025, 1030; İbnüttayyar Semahaddin Cem, *İslâm İlâhiyatında Şeyh Bedreddin*, İstanbul: Üçdal Neşr., 1966.

14 Müfid Yüksel, "Çalınmış Bir Şahsiyet: Şeyh Bedreddin", *İmza*, 60 (Mart 1994), s. 13-19; 61-62 (Nisan-Mayıs 1994), s. 22-28; aynı yazar, "Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin", *Tezkire*, 7/8 (Bahar-Yaz 1994), s. 57-101 (Bu makalesinde yazar öncekine nisbetle daha soğukkanlı bir yaklaşım sergiler). Yüksel daha sonra içinde, bu satırların yazarının birtakım "yanılgılar"ı ve "yalanlar"ına (!) tahsis ettiği ayrı bir bölümün de bulunduğu şu kitabını yayımlamıştır: *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul: Bakış Yay., 2002.

Yazarın bizim "yanılgı"larımız olarak sert ifadelerle eleştirip bizi "yalancılık"la itham ettiği hususlardaki yaklaşımının altında, esas olarak aradaki önemli metodolojik farklılık yatmaktadır.

İkincisi, yazar, ortaçağ Bizans Anadolu'sunda eski Maniheist, Marsionist ve Paulisyanist düalist inaçların halk inançlarına nüfuz etmesi sonucu, mesihçilikle renklenip Yahudilik-Hıristiyanlık'tan oluşan bir inançlar halitasına (veya bağdaşmasına, senkretizmine) nasıl sahne olduğunu, bu halitanın ne kadar güçlü bir inanç dünyası yarattığını hiç dikkate almamaktadır. Yazar özellikle Aydın ve Manisa havalisinde, Sakız Adası dahil Ege adalarında yaygın olup Kathar hareketi denilen bu düalist ve mehdîci akımın Beylikler zamanında İslâm'la da karışarak hasıl ettiği yeni akımların bölgedeki, hattâ Balkanlar'daki güçlü hâkimiyetinin tarihini hesaba katmamaktadır. Nitekim Şeyh Bedreddîn olayını ve sosyal tabanını anlamak ve doğru tahlil edebilmek için adeta "olmazsa olmaz" mahiyetteki bu konuyla ilgili olarak kitabın "Bibliography"sinde tek bir yayının bulunmaması bunu zaten gösteriyor. Oysa bu akımları hesaba katmadan Şeyh Bedreddîn'i ve önderi olduğu hareketi, hareketin sosyal ve dinî zeminini anlamak ve değerlendirmek imkânsızdır. Katharzim'le ilgili Batı'da pek çok yayın olduğu gibi (msl. En basitinden bkz. Michel Roquebert, *Histoire des Cathares: Hérésie, Croisade, inquisiton du XIe au XIVe Siécle*, Paris 1999, Perrin; Yuri Stoyanov, *The Other God: Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy*, Yale Univ. Press, 2000),

laşımlara karşı çıkan bu İslâmcı yeni yaklaşımda ise, daha önceki araştırmacıların gerçekleri bilerek çarpıttıkları suçlaması eşliğinde, Şeyh Bedreddîn'in sanıldığı gibi İslâm'a karşıtı materyalist bir düşünce adamı ya da isyancı bir Bâtınî değil, aksine Sünnî İslâm'a sıkı sıkıya bağlı ciddi bir âlim ve mutasavvıf olduğu tezi savunuluyordu.[15]

Türkiye'deki bilimsel olmayan Şeyh Bedreddîn araştırmalarıyla ilgili, dikkati çeken bir nokta var ki, o da –bir iki isim müstesna– bu yaklaşım sahiplerinin çoğunun şair, edip, amatör araştırmacı gibi değişik formasyonlara mensup, ideolojik yanları ağır basan yazarlar olmasıdır. Bu sebeple onlar ikinci veya üçüncü elden metinler üzerinden kendi ideolojileri doğrultusundaki çok spekülatif yorumlarla meseleyi iyice karmaşık hale getirmişlerdir. Şeyh Bedreddîn meselesinin profesyonel (akademik, bilimsel) tarihçilikten çok, popüler (ve amatör) tarihçiliğin itibarına mazhar oluşu, yukarıda vurguladığımız üzere, kültür çatışmasıyla yakından alakalı olduğundan böyle ideolojik bir nitelik kazanmış, yazarlar tabiatıyla itinasız, kolaycı, spekülatif yaklaşımlara kapılmışlardır. Kendi ideolojilerini, inançlarını, bir elbise gibi Şeyh Bedreddîn'in üstüne geçirmeye çalışmış, onu döneminin şartları içinde anlamaya çalışmak yerine, kendi düşüncelerinin tarihteki bir temsilcisi gibi takdim etmişlerdir. Öyle anlaşılıyor ki Şeyh Bedreddîn, eskisi kadar sık

---

Konstantin Zhukov'un bu kitabın dipnotlarında ve "Kaynakça" kısmında yer alan son yayınlarında da destekleyici bilgiler ve mükemmel tahliller yer almaktadır. Zhukov bu konunun Şeyh Bedreddîn ve Börklüce Mustafa ile bağlantısına azami ölçüde ve haklı olarak dikkat çekmektedir. Yüksel bu konuyu hiç hesaba katmamıştır.

Üçüncü olarak, Yüksel'in kullandığı yerli kaynakları "literal" bir yaklaşımla değerlendirip tarihçilikte çok önemli olan hermenötik kavramına, yani kaynak analiz ve yorumuna itibar etmemesini ekleyebiliriz. Bu sebeple Yüksel kullandığı kaynakları çok zahiri bir yaklaşımla ele almakta, sorgulamamaktadır. Oysa hermenötik metot sayesinde kaynakların satır aralarını okuyarak söylediklerinden söylemediklerini sezebilme imkânının elde edilebileceği de profesyonel tarihçilere yabancı değildir. Çünkü bu yöntemle elde edilen yorumların, kaynaklarda illa cümleler halinde aynen yazılmaları gerekmez. Tarihçi o kanaati o kaynağın ifadesinden çıkarabilir. Bunda da yanlış bir şey yoktur ve bu yalancılık değildir.

15 Sağ ve sol ideolojik çevrelerin Şeyh Bedreddîn üzerindeki ambargo gayretleriyle ilgili bir yazı için bkz. Mehmet Ali Ergün-Elif Altındağ, "Sağın ve solun Şeyh Bedreddin'i", *Nokta*, 7-13 Aralık 1997, s. 26-30. Aynı yıllarda Hacı Bektaş da iki taraf arasında bir "kurtarma" çabasının konusu olmuştu. Tarafların Hacı Bektaş üzerindeki bu "kurtarma" çabası halen Alevî ve Sünnî kesim arasında devam etmektedir

olmasa da, hâlâ esrarını koruyan o "mazlum idealist kahraman" kişiliğiyle, Osmanlı döneminin pek az şahsiyetinin mazhar olabildiği bir ilginin odağı olmaya devam edeceğe benzemektedir.

Bizim burada gerçekleştirmek istediğimiz, bu ilginç şahsiyetin kişiliğinin ve öncülüğünü yaptığı hareketin etrafında meydana getirdiği yorum kirliliğinden olabildiğince uzak kalmaya çalışarak kaynaklar elverdiği ölçüde objektif olguyu ortaya koymak, sonra da kendi bakış açımızı ve görüşümüzü açıklamaktır.

III. Panteist Bir Âlim ve Sûfi: Şeyh Bedreddîn

Her şeyden önce şunu belirtelim ki, amacımız, ne klasik anlamda "tam tekmil" bir Şeyh Bedreddîn biyografisi yazmak, ne de onun öncülük ettiği isyan hareketinin bir tarihçesini kaleme almaktır. Bu kitabın ana konusu çerçevesinde Şeyh Bedreddîn bizi, hem resmî ideolojiye karşı çıkarak isyan suçuyla yargılanıp idam edilen bir Osmanlı âlim ve mutasavvıfı, hem de çoğu ulema nezdinde ***zındık ve mülhid*** ilan edilen mühim bir şahsiyet olarak sonraki dönemlerde Osmanlı uleması ve sûfiyyesi içerisindeki etkileri bakımından ilgilendiriyor. Bu itibarla, Şeyh Bedreddîn'in konumunu, kişiliğini, fikirlerini, fikirlerinin kıymetini ve etkilerini olabildiğince anlamaya çalışmak icap ediyor. Kanaatimizce bunu yapabilmek de, önemli ölçüde onun yetiştiği ortamı, tahsil sürecini, temasta bulunduğu çevreleri anlamakla mümkün olabilecektir.

A) Ailesi

Şeyh Bedreddîn'in ailesinden bahsetmek, onun biyografisini tamamlayacak sıradan bir parçayı yerine koymak değil, aksine, fikri şahsiyetinin, kişisel misyonunun ve öncüsü olduğu hareketin iyi anlaşılması için gerekli olan bir iştir. Çok iyi bilindiği gibi o, her şeyden önce bir Osmanlı, daha genel çerçevede bir İslâm âlimi, bir mutasavvıf, hattâ –tam olarak klasik anlamda bir feylesof denilemese bile– felsefî yanı olan bir düşünürdür. Ayrıca, inandığı bir dava için harekete geçen, arkasından değişik yapıdaki kitleleri sürükleyebilen ve ideolojik olarak da, muhtemelen İslâm'la Hıristiyanlığın ve Yahudiliğin sentezinden oluşan bazı fikirler propaganda ettiği ileri sürülen bir "ihtilal", bir aksiyon adamı olarak görünüyor. İşte onun bu çok cepheli kişiliğinin oluşmasında her halde ilk mayanın atıldığı yer olarak aile ortamı, orada aldığı terbiye önemli bir yer tutuyordu.

Bizzat torunu Halil b. İsma'il'in kaleme aldığı menâkıbnâmesi dahil, Şeyh Bedreddîn'den bahseden bütün Osmanlı kaynakları, babası İsrâil'in bir Osmanlı emiri, bir gazi ve aynı zamanda kadı olduğunu, I. Murad'ın henüz şehzâdeliği zamanında –muhtemelen Edirne'nin 1361'deki fethinden birkaç yıl önce– Meriç Nehri'nin hemen batısında bulunan Dimetoka'nın (Didymoteichon) ele geçirilmesiyle birlikte, yakınlarındaki Simavna (yahut Samavna) Kalesi'ni zaptettiğini, sonra da buraya bizzat komutan ve kadı tayin edildiğini ittifakla yazarlar.[16] Kadı İsrâil hakkında Osmanlı kaynaklarında bulunmayan daha geniş bilgileri İbn 'Arabşah verir. Ona göre, İsrâil gençken fıkıha çok meraklı olduğu için tahsil amacıyla Semerkand'a gitmiş ve uzun yıllar orada, içlerinde ünlü *el-Hidâye* kitabının yazarı el-Merginânî'nin torunlarından Semerkand Kadısı Hâce 'Abdülmelik'in de bulunduğu önde gelen fukahadan ders almıştır. Daha sonra fıkıhta uzmanlaşmış olarak memleketine dönmüştür.[17] Halil b. İsma'il, Dimetoka'nın akıncı reislerinden Hacı İlbeği tarafından fethedildiğini söylediğine göre, şeyhin babasının onun maiyetindeki emirlerden biri olduğu tahmin olunabilir.[18] Bu çerçevede İsrâil, 14. yüzyılın ikinci yarısı içindeki Balkan fetihlerine katılan bir gazi-kadı olarak değerlendirilebilir.[19] Eğer bu rivayet doğruysa, ikinci kimliği de dikkate alınınca, İsrâil'in yalnız bir emir olmanın ötesinde, aynı zamanda ciddi anlamda fıkıh eğitimi almış biri olduğu da görülüyor. Fazla olmamakla

---

16 Halil b. İsma'il b. Şeyh Bedrüddîn Mahmud, *Sımavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Menâkıbı*, yay. A. Gölpınarlı-İsmet Sungurbey, İstanbul: Eti Yay., 1967, s. 11-12; Taşköprülüzâde Ahmed, *Mevzû'âtü'l-'Ulûm*, İstanbul 1313, I, 748; aynı yazar, *Şakâyık-ı Nu'mâniyye* (Mecdî tercümesi), İstanbul 1269, s. 71; Takıyyüddîn İbn 'Abdilkadir et-Temîmî, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, Bayezid (Veliyyüddîn Ef.) Ktp., nr. 1609, v. 284a; Hoca Sa'deddîn, *Tâcü't-Tevârîh*, İstanbul 1280, II, 420.

17 *'Ukûdü'n-Nasîha*'dan naklen, Takıyyüddîn İbn 'Abdilkadir et-Temîmî, *age*, v. 284b.

18 Halil b. İsma'il, *aynı yerde*.

19 O. Şaik Gökyay, Simavna'nın küçük bir kale olduğu, burada bir kadının görevlendirilmesinin söz konusu olamayacağı görüşünden hareketle, şeyhin babasının kadı diye bilinmesinin sebebini, "gazi" ile "kadı" kelimelerinin Osmanlıca yazılışta birbirine çok benzemesi, dolayısıyla bir bozulma sonucu meydana gelmiş olabileceği kanaatini ileri sürer (bkz. "Şeyh Bedreddin'in Babası Kadı mı idi?", *Tarih ve Toplum*, 2 (Şubat 1984), s. 16-18). Ama biz gerek bizzat Şeyh Bedreddîn'in ifadesine dayanan İbn 'Arabşah'ın verdiği bilgiye, gerekse torunu Halil b. İsma'il'in şehadetine ve nihayet başka örneklerine de bakarak bu itiraza katılmıyoruz. Şeyhin babası o tarihlerdeki Balkan fetihleri döneminde sürekli gazalara katılan bir kadı olabilir ve buna hiçbir engel yoktur.

beraber bu tür örnekler Osmanlı tarihinde vardır.[20] Annesinin ise, babası tarafından zaptedilen Simavna Kalesi'nin Bizanslı komutanının kızı olduğu, İsrâil'in, Melek adını alarak Müslüman olan bu genç kızla evlendiği rivayet ediliyor. İşte Bedreddîn Mahmud bu evlilikten 760/1359 yılında Simavna Kalesi'nde dünyaya gelmiştir.[21]

Bazı Osmanlı kaynaklarında Şeyh Bedreddîn'in babası İsrâil'in, aslında Anadolu Selçuklu hükümdarı (III.) 'Alâeddîn Keykubad'ın (1293-1307) neslinden geldiği kayıtlıdır.[22] Hemen hemen Şeyh Bedreddîn'le ilgili diğer konularda olduğu gibi, bu konuda da Osmanlı kaynaklarının asıl temeli, hiç şüphesiz Halil b. İsma'il'in menâkıbnâmesidir. Nitekim bu husustaki tafsilatı menâkıbnâmede buluyoruz. Menâkıbnâmeye göre İsrail'in babası Abdülaziz de bir gaziydi ve Şah 'Alâüddîn (III. 'Alâeddîn Keykubad) neslinden gelen sülalesi vezirlik görevinde de bulunmuştu. Abdülaziz'in şah olan amcası da, Hülâgu İstilâsı sırasında Halife el-Mu'tasım Billah'a sığınmış, bilgisi sayesinde onun "şeyhülislam"ı olmuş, fakat Hülâgu tarafından meşhur âlim İbn Hâcib'le birlikte şehid edilmişti.[23]

Çok muhtemel olarak dedesinin Osmanlı saltanatına karşı giriştiği ayaklanma hareketine kamuoyunda geçerli bir meşruiyet temeli oluşturmak amacıyla uydurulmuş olup, Halil b. İsma'il'in iftiharla naklettiği inanılması güç bu rivayet, görüldüğü gibi Şeyh Bedreddîn'i bir şehzâde yapıyor. Söylendiği gibi Osmanlı kaynaklarında da yer alan bu rivayetin şimdilik tek çıkış yeri, Halil b. İsma'il'in menâkıbnâmesi gibi görünüyor. Bu yüzden başka bir kaynakla teyid edilmedikçe bu rivayetin tarihsel olarak geçerliliğini ileri sürmek mümkün değildir. Zaten B. Nusret Kaygusuz dışında M. Şerefeddin Yaltkaya'dan itibaren hemen bütün modern araştırmacıların bu kanaati paylaştıkları görülür.[24]

---

20 İbrahim Peçevî de, Ömer Seyfeddîn'in meşhur "Başını vermeyen şehit" hikâyesinin ilham kaynağı olan Grijgal Kalesi'nin muhasarasıyla ilgili kısımda, böyle kale komutanı olan bir kadıdan bahseder (*Tarîh-i Peçevî*, İstanbul 1293, I, 355-363).

21 *Age*, s. 13. Yukarıda zikredilen kaynakların hepsinin dayandığı yer burasıdır; ayrıca bu meselenin tartışması için bkz. M. Şerefeddin, *age*, s. 7.

22 Taşköprülüzâde, *Mevzû'ât*, *aynı yerde*; aynı yazar, *Şakâyık*, *aynı yerde*; Hoca Sâdeddîn, II, 420-421.

23 Halil b. İsma'il, s. 6-7.

24 M. Şerefeddin, *age*, s. 4. B. Nusret Kaygusuz ise, "zamanından önce gelmiş büyük bir müceddid" olarak hatırası önünde eğilip tebcil ettiği Şeyh Bedreddîn'in II. İzzeddîn Keykâvus'un torunu olarak Selçuklu sülalesinden geldiğini ciddiyetle

Bununla beraber, Halil b. İsma'il'in bu iddiasında doğru olan bir şey var ki, o da Şeyh Bedreddîn'in baba tarafından özellikle fıkıh ağırlıklı eğitim geleneğini sürdüren bir ailenin mensubu olmasıdır. Hem dedesi 'Abdülaziz, hem babası İsrâil fıkıhla meşgul olmuşlardır. İşte genç Bedreddîn Mahmud'un tahsil hayatında fıkıha yönelmesi ve bu konuda uzmanlaşmayı tercih etmesinin arkasında, herhalde bu aile geleneğinin önemli rolü bulunmalıdır.

Anne tarafına gelince, Grek kökenli mühtedi bir Hıristiyan olması itibariyle, Müslüman olduktan sonra da annesinin eski kökeniyle ilgili hatıralarına sadık kalıp kalmadığı, eğer kaldıysa bunların genç Bedreddîn Mahmud üzerinde ne tür bir etkisi olmuş olabileceği gibi –bugün için sadece spekülasyondan öteye geçmeyecek– bir tartışmaya ise, ileride onun fikirlerini ve doktrinini ele aldığımızda temas edeceğiz. Yalnız şu kadarını söyleyelim ki, Bedreddîn Mahmud'un ailesinin Hıristiyan kökenli tek üyesi yalnız annesi değil, eşi ve bir gelini, yani oğlu İsma'il'in hem annesi hem karısı, Menâkıb yazarı Halil'in annesi olmak üzere iki kişi daha olacaktır. Böyle bir baba ve annenin çocuğu olarak Şeyh Bedreddîn'in düşünce cephesinin oldukça renkli bir aile ortamı içinde filizlenmeye başladığına her halde muhakkak nazarıyla bakmak gerekiyor.[25]

B) Eğitimi

1. Aile çevresi (Edirne)

Şeyh Bedreddîn'in düşünce hayatının takip ettiği çizgiyi ve bu çizgideki dalgalanmaları anlama konusunda bize yardımcı olacak süreçlerden birisi, belki en önemlisi, muhakkak ki tahsil sürecidir. Hiç şüphesiz ki Bedreddîn ilk öğrenimine, dönemin geleneksel yapısı gereği, aile içinde başlamış olmalıdır. Nitekim ilk olarak küçük yaşta babasından Kur'an-ı Kerim okumayı öğrenmiş, hafızlığa başlamıştır. Bu o dönemler için fevkalade bir şey olmayıp, 6-7 yaşlarındaki çocukların eğitimlerinin bir parçasıydı. Ayrıca Bedreddîn'in ilk İslâmî bilgileri de babasından aldığına şüphe yoktur.[26] Aile içindeki bu eğitim acaba yalnız babayla mı sınırlı kalmıştır? Annesinin bu konudaki payı veya rolü ne olmuştur? Acaba Bedreddîn Mahmud annesinden neler öğren-

savunur, hattâ bir yönüyle de şeyhin soyunu Altınordu Hükümdarı Berke Han'a bağlar (bkz. *Şeyh Bedreddin Simavenî*, s. 30-32).

25 Michel Balivet de bu durumun Şeyh Bedreddîn'in kişiliği açısından önemi üzerinde durmaktadır (bkz. *İslâm Mystique*, s. 38).

26 *Age*, s. 13.

miştir? Annesi ona Hıristiyanlıktan, eski inançlarından bahsediyor, hattâ kendi ana dilini, yani Grekçeyi öğretiyor muydu? Bu çok mümkündür. Çocuk Bedreddîn herhalde annesi aracılığıyla Hıristiyanlığa dair bilgileri de muntazaman aldığı gibi, en azından bu dine ve mensuplarına sempatiyle bakma alışkanlığını annesi sayesinde kazanmış olmalıdır. Bu arada ondan Grekçeyi de öğrendiğini tahmin etmek zor değildir. Zaten Şeyh Bedreddîn'in Mısır dönüşü Sakız Adası'na giderek oradaki Stylarion Manastırı'ndaki rahiplerle teması sırasındaki konuşmalarının tercümansız, doğrudan olduğu hatırlanırsa, Grekçe bildiği rahatlıkla söylenebilir. Herhalde böylece, ailesi içinde Müslümanlığa ve Hıristiyanlığa ait ilk bilgilerle donanmış olduğu halde dışarıdaki tahsil hayatına atılıyordu.

2. *Bedreddîn Konya'da*

Başta menâkıbnâme olmak üzere kaynaklarımıza bakılırsa, genç Bedreddîn Mahmud babasından Kur'an-ı Kerim'i talim ve hıfza başladıktan sonra, Mevlânâ Şâhidî'den hâfizlığını tamamlamış, İslâmî ilimleri de Molla Yusuf denilen bir zattan okumuştur. Onun vefatıyla, he nüz yirmi yaşlarındayken, daha yüksek bir tahsil yapabilmek için, babasının amcasının oğlu Müeyyedüddîn (Müeyyed b. 'Abdilmü'min) ve sonradan Kadızâde-i Rûmî diye meşhur olacak olan riyaziyeci Musa ile önce Bursa'ya gitmiş, burada bir süre okuduktan sonra Konya'ya geçerek muhtemelen meşhur Fazlullah-ı Hurûfî'nin –menâkıbnâmeye göre Sa'deddîn-i Teftazânî'nin– talebesinden Mevlânâ Feyzullah'ın yanında bir sene kadar ilm-i nücum (astronomi) dersi almıştır.[27] Eğer bu zatın aynı zamanda Fazlullâh-ı Hurûfî'nin de talebesinden olduğu doğruysa, bu, Şeyh Bedreddîn'in Hurûfîlik'le ilk muhtemel teması demek olduğundan, bizim için çok önemlidir.[28] Böylece Konya'da, bu eski Selçuklu kültür merkezinde eğitimlerini sürdürürken, hocalarının vefatı üzerine iki amca çocuğu tahsillerine devam etmek üzere, bugün olduğu gibi o zamanlar da özellikle İslâmî bilimlerde uluslararası bir eğitim merkezi olan Mısır'a, Kahire şehrine gitmişlerdir.[29]

---

27 *Age*, s. 13-21; *krş.* Taşköprülüzâde, *Mevzû'ât*, I, 749; aynı yazar, *Şakâyık*, *aynı yerde*; Hoca Sa'deddîn, II, 421; *krş.* Uzunçarşılı, I, 361.

28 M. Şerefeddin Yaltkaya bu konuyu şüpheyle karşılar ve daha geniş bir tartışmaya girmeden Şeyh Bedreddîn'in Hurûfîlik'le alakası olmayacağını iddia eder (bkz. *Sımavna Kadısıoğlu*, s. 8).

29 Genç Bedreddîn Mahmud'un Kahire'ye gidiş hikâyesi ve yolculuğu hakkında geniş

3. *Bedreddîn Kahire'de*

Burada (torununun rivayetine göre henüz otuzlarına gelmemiş olan) Bedreddîn Mahmud, İslâm dünyasının her tarafindan tahsil yapmaya gelen pek çok gençle bir arada olma imkânını elde etti. Bunların arasında mesela Seyyid Şerîf-i Cürcânî gibi, sonradan kendisi gibi ünlü olacak olan bazı isimler de vardı. O sıralar Bedreddîn Mahmud, Seyyid Şerîf-i Cürcânî ile birlikte Mübarekşâh-ı Mantıkî'nin öğrencisi olmuş ve beraber hacca gidecek kadar birbirleriyle yakınlık kurmuşlardı.[30] Bu hac yolculuğu esnasında Mekke'de bir müddet kalıp Şeyhülislam diye anılan Ebû Zeyla'î gibi meşhur âlimlerden faydalanan Bedreddîn Mahmud'un şöhretinin de yavaş yavaş duyulmaya başladığı, hattâ Kahire'ye dönüşünde zamanın Memlûk Sultanı el-Melikü'z-Zâhir Seyfeddîn Berkuk'un (1382-1399) oğlu Ferec'e özel hoca tayin edildiği görülüyor.[31] Bu, onun bilimsel ehliyetinin ne derecelere yükseldiği ve ne ölçüde takdir edildiğinin önemli bir göstergesi sayılmalıdır. Öyle anlaşılıyor ki, Bedreddîn Mahmud Kahire'ye ayak bastığından itibaren geçen yıllar içinde, fıkıh başta olmak üzere, muhtelif İslâmî bilimlerde epeyce yüksek bir aşama elde etmiştir.

İşte, Bedreddîn'in Kahire'deki bu tahsil hayatının tam ortasında önemli bir olay gerçekleşir. Bu, onun köken itibariyle kendi gibi Anadolu'lu olan Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî ile karşılaşmasıdır. Kanaatimizce Bedreddîn'in bundan sonraki hayatını, düşüncelerini, özellikle İslâmî anlayış ve yorumunu köklü bir şekilde etkileyecek ve akılcılığa yönlendirecek olan bu karşılaşma, onun bütün hayatını da değiştirmeye yetmiş olmalıdır. Bedreddîn, Sultan Berkuk'un sarayında karşılaştığı ve çok etkilendiği bu zata intisab ederek derslerine devama başlamış, giderek hoca ile öğrencisi arasında bir yakınlaşma olmuştur.[32] Bedreddîn ile Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'nin yakınlaşması bu kadarla da kalmamış, kendilerine dostluk gösteren Sultan Berkuk, sarayındaki iki kız kardeş cariye ile evlendirmek suretiyle onları bacanak yapmıştır.

---

bilgi için Halil b. İsma'il'in menâkıbnâmesine bakılmalıdır. Diğer kaynaklar da buradan özetlemişlerdir.

30 Halil b. İsma'il, s. 30-32; Taşköprülüzâde, *Mevzû'ât*, I, 749; aynı yazar, *Şakâyık*, *aynı yerde*; Hoca Sa'deddîn, II, 421; *krş*. Uzunçarşılı, s. 361-362.

31 Halil b. İsma'il, s. 39; Taşköprülüzâde, *Mevzû'ât*, *aynı yerde*; aynı yazar, *Şakâyık*, s. 72; Hoca Sa'deddîn, *aynı yerde*; *krş*. Uzunçarşılı, I, 362.

32 Halil b. İsma'il, s. 41-42; Taşköprülüzâde, *Mevzû'ât*, *aynı yerde*; aynı yazar, *Şakâyık*, *aynı yerde*.

Meryem'i (Maria) şeyh, Câzibe'yi ise Bedreddîn almıştır ki, Bedreddîn'in İsma'il adlı oğlu işte bu eşinden doğacaktır.[33]

Aşağıda görüleceği üzere, Bedreddîn, Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî vasıtasıyla tasavvufa intisab etmekle beraber, ondan öğrendiği yalnız tasavvuf olmamış, belki daha önemlisi felsefe de öğrenmiştir. Herhalde şeyhin sevkiyle eski İslâm filozoflarını ve eserlerini de tanımış olmalıdır. Bir mutasavvıf olmasına rağmen, felsefî yanı daha ağır basan Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'nin mutasavvıftan çok "hakîm" olduğunu söylemek belki doğrudur. Bu itibarla bu zatın Bedreddîn'in hocaları içinde onu en çok etkileyeni olduğunu kabul edebiliriz.[34] Muhakkak ki bu etkilenmede, Bedreddîn'in de felsefeye yatkın, akılcı zihniyetinin rolü vardı. Hoca ile talebesi arasında mizaç benzerliğinin de kuvvetlendirdiği bu yakınlık, hoca ölünceye kadar sürecektir.

4. Bedreddîn Tebriz'de

Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî, bir ara öğrencisinden Tebriz'e gitmesini istemiş, Bedreddîn de bu isteğe uyarak oraya gitmiştir. Bu bizce üstünde hassasiyetle durulması gereken bir olaydır. Diğer kaynakların herhangi bir açıklamada bulunmadan, tafsilat vermeden sadece zikredip geçtikleri,[35] ama kanaatimizce Bedreddîn'in bilimsel ve düşünce dünyasının şekillenmesinde büyük katkısı olduğunu tahmin ettiğimiz bu Tebriz ikameti konusunda menâkıbnâmede tafsilat vardır.[36] Modern araştırmalarda Bedreddîn'in Tebriz'deki ikameti şimdiye kadar pek fazla üzerinde durulmayan bir konudur. Halbuki bu ikametin, benliğinde çok önemli değişimlerin başlamasına yol açtığını tahmin etmek mümkündür. Bizce Bedreddîn, Tebriz'de yalnızca bilim çevreleriyle temasla yetinmemiş olmalıdır. Bu şehre gönderilişinin asıl sebebi de muhtemelen bu değildi. Her ne kadar rivayete göre Tebriz'de, şöhreti Timur'un kulağına kadar gitmiş ve huzurunda yapılan bir bilimsel tartışmada diğer ulemanın zorlandığı bir meseleyi çözmede gösterdiği ba-

---

33 Halil b. İsma'il, s. 43.

34 M. Şerefeddin Yaltkaya ikna edici herhangi bir gerekçe göstermeden Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'nin Şeyh Bedreddîn üzerinde fazla mühimsenecek bir etkisi olmadığını ileri sürer, ki aslındakitapta uzunca tartışılması gereken bu meseleyi yazarın niçin önemsiz gördüğünü onun çapında bir bilim adamı için anlamak zordur.

35 Taşköprülüzâde *Mevzû'ât*, *aynı yerde*; aynı yazar, *Şakâyık*, *aynı yerde*; Hoca Sa'deddîn, *aynı yerde*.

36 Halil b. İsma'il, s. 58-61.

şarı üzerine orada alıkonulmak istenmişse de kabul etmemişti.[37] Böyle bir olayın sırf Bedreddîn'in kişiliğini yüceltmek için uydurulup uydurulmadığı bir yana, böyle bir olay olmuş olsa bile, Bedreddîn'in Tebriz'de kaldığı süre içinde temaslarının yalnızca devlet kademesi ile sınırlı kaldığını düşünmek kanaatimizce yanlış olur.

Bizce onun Tebriz'deki ikametinin gerçek sebebi, Hurûfî çevreleri ile temasa geçmektir. Bu konuya aşağıda daha geniş olarak değinilecek olmakla beraber şu kadarı söylenebilir ki, Bedreddîn'in Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî ile açılan düşünce dünyası, Hurûfîliğin bu eski ana merkezinde –az ve gizlilik içinde de olsa– bu çevrelerle temasını sağlamış ve geniş ölçüde etkilenmesine, tasavvuf telakkilerinin bu doğrultuda gelişmesine, hattâ kökleşmesine yol açmış olmalıdır. Zaten Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'nin onu mesela Bağdat'a, Dımaşk'a (Şam) veya başka bir yere değil de özellikle Tebriz'e yollamasının sebebi de bizce bu olmalıdır. Her ne kadar bazı araştırmacılar tarafında o yıllarda Hurûfîlerin artık Tebriz'de olmadığı ileri sürülse de, izlerinin tamamen ve birden bire ortadan kalktığını kabul etmek o kadar kolay değildir. En azından gizli bazı Hurûfîlerin hâlâ orada bulunuyor olması çok muhtemeldir.

Bedreddîn, önce şeyhinin irşadlarıyla fıkhın gösterdiğinden tamamen farklı bir açıdan, felsefî, akılcı bir gözle bakmayı öğrendiği İslâm'ın inanç esaslarını, yeni tanımaya başladığı Vahdet-i Vücûd telâkkisini, Tebriz'deki –muhtemelen artık gizli– Hallâc-ı Mansûr geleneğine bağlı Hurûfî çevresinde panteist (Vahdet-i Mevcudçu) bir doğrultuda iyice pekiştirme imkânını bulmuş olsa gerektir. İşte Bedreddîn düşünce dünyasındaki bu yeni açılımla Kahire'ye şeyhinin yanına döndü. Bu dönüşten bir süre sonra şeyhi onu kendine halife yapmış, ölümünden sonra da şeyhlik makamını Bedreddîn'e vasiyet etmişti. Böylece yalnız bir âlim olarak değil, bir sûfi olarak da Bedreddîn'in kariyeri resmen başlamış oluyordu.

Şu kısa bilgiler gösteriyor ki, Şeyh Bedreddîn aile içinde başlayan ve Edirne, Konya, Kahire, Mekke, Tebriz, sonra yine Kahire olmak üzere dönemin önemli bilim ve kültür merkezlerinde sürdürüp noktaladığı uzun eğitim hayatı içinde, zamanının geçerli eğitimini en üst noktasına kadar almış, hem fıkıh, hem tasavvuf, hem de belli ölçüde felsefe formasyonu edinmiş çok cepheli bir insandır. Kanaatimizce bu tahsil süreci Şeyh Bedreddîn'i hep aynı

---

37 *Ag eserler, aynı yerlerde.*

noktada bırakmak yerine, sürekli yeni şeyler öğrenen, bütün hayatı boyunca okuduklarını, öğrendiklerini sorgulayan, rasyonel bir kafa yapısına da sahip kılmıştır. Bu bilim, tasavvuf ve felsefe eğitiminin oluşturduğu üç boyutlu formasyonun sonucunda ortaya, edindiği fıkıh ve tasavvuf formasyonuna galip gelen, daha çok akılcı bir kafa yapısının hâkim olduğu, felsefe tarafı ağır basan bir Şeyh Bedreddîn çıkmıştır.

C) Meslek Hayatı

Eğer Bedreddîn Mahmud Timur'un hizmetinde kalmayı reddetmemiş olsaydı, herhalde bürokratik kariyeri Tebriz'de başlamış olacaktı. Ancak o, Hurûfî çevrelerle temas sonucu çok güçlü bir şekilde etkisi altında kaldığı mistik duygularla şeyhinin yanına dönmeyi tercih etmiştir. Bir müddet sonra, 1397 Martı'nda Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'nin vefatıyla, onun vasiyeti gereği makamına geçer.[38] Ancak onun bu makamda fazla kalmadığı görülüyor. Rivayete göre kendisini kıskanan diğer halifelerin verdikleri rahatsızlığa, çıkarttıkları geçimsizliğe ancak altı yıl dayanabilmiş, sonra memleketine, Anadolu'ya dönmeye karar vererek ailesiyle birlikte Kahire'yi terk etmiştir.[39] Bu durumda Şeyh Bedreddîn'in Anadolu yolculuğunun 1403 Eylülü'ne rastladığı tahmin edilebilir. Onun Kahire'yi terk ettiği sırada Osmanlı topraklarında Yıldırım Bayezid'in oğulları arasındaki kavga bütün şiddetiyle devam etmekteydi.

Safhalarına aşağıda başka bir vesileyle değineceğimiz, Bursa'da noktalanan ve muhtemelen bir yıl kadar sürmüş olabileceğini tahmin ettiğimiz bir Batı Anadolu yolculuğundan sonra (yaklaşık 1404-1405 dolayları olabilir), Edirne'ye geçerek henüz hayatta olan anne ve babasını ziyaret edip bir süre onlarla kalan Şeyh Bedreddîn'in, o sırada Edirne'de hüküm sürmekte olan Musa Çelebi'yle karşılaştığı görülür. Bu karşılaşma onun uzmanlık alanıyla ilgili olarak devlet emrindeki profesyonel meslek hayatının başlangıcını teşkil etmiştir. Balkanlar'daki hâkimiyetini yerleştirmeye ve buna yönelik olarak teşkilatlanmaya iyice niyetli olan Musa Çelebi ona kazaskerlik teklif etmiştir. Menâkıbnâmesine göre, önce tereddüt eden şeyh, sonra bu görevi üstlenir.[40] Acaba bu tereddüt Şeyh Bedreddîn'in yapmayı düşündükleri-

---

38 Halil b. İsma'il, s. 62; *ag eserler*, *aynı yerlerde.*

39 Aynı yazar, s. 83-84; *ag eserler*, *aynı yerlerde.*

40 Aynı yazar, s. 97-101. Şeyh Bedreddîn'in kazaskerliği konusunda ayrıca bkz. İdrîs-i Bitlîsî, *Heşt Bihişt*, Süleymaniye (Esad Efendi) Ktp., nr. 2197, v. 255 b.

ni Musa Çelebi'yle uzun uzun tartışıp onu ikna etmesi üzerine mi ortadan kalktı?

Kaynakların rivayetine bakılırsa, Şeyh Bedreddîn bir yandan yeni görevine dört elle sarılmış, diğer yandan da kendisine büyük ün sağlayacak olan fıkıh alanındaki eserlerini kaleme almaya başlamıştır. Musa Çelebi'nin yanındaki yaklaşık iki yıl süren kazaskerlik görevi esnasında pek çok kimseye timar verdirdiğini kaynaklar kaydediyor.[41] Şehzâde mücadelelerinin bütün şiddetiyle devam ettiği bu kriz döneminde onun böyle bir tasarrufta bulunarak bazı kimselere geçim kapısı sağlaması, şüphesiz ki bu insanların kendisine minnet duymalarına ve ona bağlanmalarına yol açmıştı. Nitekim o bunun meyvelerini ihtilal hareketini başlattığı zaman toplayacaktır. Bununla beraber şeyhin kazaskerliği fazla sürmemiş, Musa Çelebi'nin (1411-1413) Çelebi Mehmed'e yenilip boğularak öldürülmesi üzerine, onun hizmetinde bulunan diğerleriyle birlikte tutuklanmış, ancak bilimsel şahsiyetine duyulan saygı sebebiyle ayda bin akça tahsisatla iki oğlu ve kızıyla beraber İznik'e sürgüne yollanmıştır.[42]

Burada uzunca bir süre kaldığı, istediği gibi serbest bir hayat yaşadığı, dilediği kişilerle temasa geçtiği ve Edirne'deyken başladığı telif çalışmalarıyla uğraştığı görülüyor. Bu arada İzmir yakınlarındaki Karaburun'da bulunan Börklüce Mustafa ile temas kurduğunu, başhalifesi olarak ona kendi adına hareket etme konusunda tam yetki verdiğini ve onun hareketlerini yakından takip ettiğini bazı kaynaklar ileri sürüyorlar.[43] Bunların rivayetine bakılırsa, Börklüce Mustafa Karaburun'da Şeyh Bedreddîn adına ayaklanarak bir isyan çıkarmıştır. İşte bunu duyan Şeyh Bedreddîn'in, bu işten sorumlu tutulmak kaygusuyla derhal bir firsatını bularak İznik'ten kaçmayı başarmış ve –muhtemelen 1414 başlarında– Osmanlılar'ın rakibi olan İsfendiyaroğulları Beyliği'ne sığınmıştır.[44] Bu onun hayatındaki en büyük dönüm noktasıdır.

Taşkprülüzâde, *Mevzû'ât*, I, 750; aynı yazar, *Şakâyık*, s. 73; Hoca Sa'deddîn, *aynı yerde*; *krş.* Uzunçarşılı, I-362.

41 Msl. bkz. Oruç Beğ, s. 45; 'Âşıkpaşazâde, s. 92; Neşrî, I, 146.

42 İdrîs-i Bitlîsî, *aynı yerde*; Taşköprülüzâde, *Mevzû'ât*, I, 750; aynı yazar, *Şakâyık*, s. 73; Hoca Sa'deddîn, *aynı yerde*; *krş.* Uzunçarşılı, I, 362 Halil b. İsma'il, çok sıkıntı çekmesine rağmen Şeyh Bedreddîn'in, kendisine tahsis edilen bu maaşa el sürmediğini bildirir (*Menâkıb*, s. 101).

43 Msl. bkz. Oruç Beğ, s. 45; 'Âşıkpaşazâde, s. 92; Neşrî, I, 146.

44 Halil b. İsma'il, s. 102-104; Taşköprülüzâde, *Mevzû'ât*, I, 750; aynı yazar, *Şakâyık*, s. 72; Hoca Sa'deddîn, *aynı yerde*; *krş.* Uzunçarşılı, I, 363. Buraya kadar yaptığımız

O artık resmî bir devlet görevlisi değil, devlete karşı bir kişidir. Böylece Şeyh Bedreddîn'in resmî meslek hayatı sona ermiş, bundan sonra yepyeni bir kişilik ve misyon ile tarih sahnesine çıkmıştır. Artık o, yalnızca âlim ve mutasavvıf Şeyh Bedreddîn değil, bir ihtilal hareketinin başı Şeyh Bedreddîn'dir.

D) Âlim Bedreddîn

Şeyh Bedreddîn'in bir fıkıh âlimi, bir İslâm hukukçusu olarak yalnız Osmanlı Devleti sınırları içinde değil, dönemin Ortadoğu İslâm dünyasında da önemli bir saygınlığa sahip olduğu, ona karşı veya onun yanında yer alan gerek o dönemin, gerekse daha sonraki yüzyılların hemen bütün uleması tarafından kabul edilen ortak bir kanıdır. Bu konuda kaynaklarda pek çok değişik bilgi yer alır. Onun daha Kahire'de henüz öğrenciyken bile üstün bir bilimsel birikime sahibi bulunduğunu, bu yüzden Memlûk Sarayı'nda Sultan Berkuk'un oğlu (müstakbel Sultan el-Melikü'n-Nâsır Nâsırü'd-Dîn) Ferec'in (1399-1412) özel hocalığına tayin edildiğini, Ferec'in sultan olduktan sonra da ona büyük saygı gösterdiğini biliyoruz. Öğrenciyken Bedreddîn ile bir müddet Kahire'de ders arkadaşlığı yapan ünlü âlim Seyyid Şerîf-i Cürcânî (ö. 1413), onun bilimsel kişiliğini medhediyordu.[45] Daha sonra Kastamonu'da 817/1414 yılında İsfendiyaroğulları'nın sarayında Şeyh Bedreddîn'e rastlayarak onunla konuşup tartışan İbn 'Arabşah, *'Ukûdu'n-Nasîha* isimli eserinde kendisini övgü dolu sözlerle anmakta, fıkıhta fevkalade üstün bilimsel seviyesine bizzat kendisinin şahit olduğunu, Hanefî fıkhının ünlü kaynaklarından *el-Hidâye*'ye bin doksan sualle itiraz edecek kadar yüksek bir mertebede bulunduğunu yazmaktadır.[46] İdrîs-i Bitlîsî de Şeyh Bedreddîn'in ulema ve kadıların en önde gelenlerinden, şer'i ve akli bilimlerde zamanının en üstün kişilerinden biri olduğunu, eserlerinin çok itibar gördüğünü vurgular.[47]

---

tahmini tarihlendirmelerde, Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'nin vefat tarihi olan Mart 1397'yi, Ankara Savaşı'nın tarihi 1402'yi, Musa Çelebi'nin iki yıllık kısa saltanat dönemini, Çelebi I. Mehmed'in Musa Çelebi'yi yenerek tahta çıktığı 1412 yılını ve nihayet İbn 'Arabşah'ın Şeyh Bedreddîn'i Kastamonu'da gördüğü 1414 yılını temel aldık. Dolayısıyla bu tahmini tarihlendirmelerde yanlışlar olabilir.

45 Taşköprülüzâde, *Şakâyık*, s. 73; *krş.* M. Şerefeddin, eserinin 40-51. sayfaları arasında Şeyh Bedreddîn'in fıkıha dair eserlerinden nakiller yaparak onun görüşlerini ve bu görüşlere Osmanlı uleması tarafından yapılan itirazları inceler.

46 *'Ukûdu'n-Nasîha*'dan naklen, Takıyyüddîn İbn 'Abdilkadir et-Temîmî, *age*, v. 284b.

47 *Heşt Bihişt*, v. 255 b.

Eğer Şeyh Bedreddîn'in eserleri meydanda olmasaydı, bütün bunların rivayetten öte fazla bir değeri olmadığına hükmedilebilirdi. Fakat bugün mühim bir kısmı elimizde bulunan eserleri, hakkındaki rivayetleri doğrular nitelik ve kalitededir. Bunlar arasında, özellikle uzmanı olduğu fıkıh alanındaki ilk eseri olup, kazasker olmadan önce yazdığı *Letâyifü'l-İşârât*, kazaskerliği sırasında 816/1411'da kaleme aldığı, idamından sonra bile birkaç yüzyıl boyunca Osmanlı medreselerinde okutulmaya devam eden, yine fıkha dair *Câmi'u'l-Fusûleyn*, aynı şekilde Edirne'de kazaskerliği döneminde yazmaya başlayıp 818/1415'te tamamladığı, *Letâyifü'l-İşârât*'ın daha iyi anlaşılmasını sağlamaya yönelik *et-Teshîl* isimli şerh, ve nihayet tasavvufta *Matla'u Husûsi'l-Kilem fî Me'ânî Fusûsi'l-Hikem* adlı eseri,[48] Şeyh Bedreddîn'in gerçekten dönemin anlayışı çerçevesinde büyük bir âlim olduğunu ortaya koymaktadır.

16. yüzyılda bu eserleri iyice incelemiş bulunan Taşköprülüzâde başta olmak üzere daha sonra M. Şerefeddîn Yaltkaya, B. Nusret Kaygusuz ve Abdülbâki Gölpınarlı, şeyhin ilmî kudretine işaret ediyorlar. Özellikle fıkıh alanında Şeyh Bedreddîn'in gerçekten içtihad derecesinde bir otoriteye sahip bulunduğu, isimleri zikredilen eserlerinde eski fıkıh ulemasına yönelttiği bazı ciddi eleştirilerin ve kendisine ait orijinal fikirlerin mevcut olduğu, dönemindeki ve sonraki ulema tarafından da vurgulanıyor. Böylece, Şeyh Bedreddîn'in hukuk adamı olarak işgal ettiği yüksek mevkie dair rivayetlerin yalnızca birer rivayet değil, gerçeğin ifadesi olduğu görülüyor. Kendisi de bir hukukçu olan Necdet Kurdakul, Şeyh Bedreddîn'in hukukçu cephesini iyi incelemiş ve değerlendirmiştir. Ne var ki Şeyhin bir hukuk adamı olarak tarikatçılıkla, tasavvufla ilgisi olamayacağını, hiçbir eserinde "şeyh" unvanını kullanmamış olmasıyla da delillendirmek gibi garip bir tutum içine girmiş olmakla beraber, onun ilerici ve yenilikçi bir Hanefî hukukçusu olduğunu, sağlam bir hukuk metodolojisi ve felsefesi anlayışına sahip bulunduğunu, eserlerinin bunu açıkça ortaya koyduğunu kuvvetle ve ısrarla vurgular.[49]

---

48 *Vâridat* dahil olmak üzere Şeyh Bedreddîn'in mevcut bütün eserlerinin ve bunlara yazılan şerhlerin bugün hangi kütüphanelerde bulunduğunu gösteren bir liste, M. Şerefeddin Yaltkaya'nın kitabının Latin harfleriyle yapılmış ikinci baskısındaki Giriş kısmında olduğundan (M. Şerefeddin Yaltkaya, *Simavne Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, haz. Hamit Er, İstanbul: Kitabevi Yay., 1994, s. 21-28) burada ayrıca bir liste verilmesine gerek görülmemiştir.

49 Kurdakul, s. 145-167. Şeyh Bedreddîn'in İslâm hukuku alanındaki üstün performansının geniş bir şekilde değerlendirildiği şu makalelere bkz. Halit Ünal, "Şeyh Bedreddin'in *Câmi'u'l-Fusûleyn* adlı eseri", *Şeyh Bedreddin (1358?-1420)*

Bütün kaynaklarımız Şeyh Bedreddîn'in güçlü bir âlim olduğu kadar, velûd bir müellif olduğuna da şehadet ediyorlar. Yukarıda sayılanlar dahil, toplam yirmi sekiz kadar tefsir, fıkıh, Arap grameri ve tasavvuf alanında eserinin bulunduğu nakllediliyor. Tefsîr alanında *Nûru'l-Kulûb*, Arap grameri konusunda *'Ukûdu'l-Cevâhir* ve *Çerâğu'l-Fütûh*, tasavvufta *Meserretü'l-Kulûb* isimli eserlerinin henüz nüshalarına rastlanamamıştır. İleride uzmanlar tarafından Şeyh Bedreddîn'in eserleri üzerinde yapılacak ayrıntılı inceleme ve araştırmalar, herhalde onun bir bilim adamı olarak değerini daha iyi ortaya koyacaktır.

E) Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî ve Mutasavvıf Bedreddîn

Şeyh Bedreddîn gibi, gerçekten büyük bir Osmanlı âlim ve sûfisinin yetişmesinde, düşünce birikiminin oluşmasında rol oynayan hocaları içerisinde, kendi mizacına çok yakın mizacı ve mistik anlayışı sebebiyle onu en çok etkileyen, özellikle de bu genç mollanın panteist bir tasavvuf anlayışına yönelmesinde muhtemelen ilk kapıyı açan en önemli şahsiyet, yukarıda da vurgulandığı gibi, Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'dir. Buna rağmen başta M. Şerefeddin Yaltkaya olmak üzere, Şeyh Bedreddîn araştırmacılarının, 11.-13. yüzyılların İslâm dünyasının en önde gelen bilim ve kültür merkezlerinden biri olan Ahlat'ta doğup büyümüş, burada yetişmiş, ama Kahire'de yerleşip vefat etmiş bir sûfi-feylesof olan Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'yi yeterince dikkate almadıklarını görüyoruz. Hattâ M. Şerefeddin Yaltkaya sağlam bir gerekçeye dayanmadığı halde, bu zatın Şeyh Bedreddîn üzerinde fazla etkisi olmadığı görüşündedir.[50] Bu oldukça şaşırtıcıdır. Öyle anlaşılıyor ki, Şeyh Bedreddîn'in bizzat kendisinin âlim ve mutasavvıf cephesi, nasıl yaptığı eylemin gölgesinde kalmış, bir âlim ve mutasavvıf olarak asıl şahsiyeti yeterince tartışılmamışsa, Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî de benzeri bir âkibete uğramış, öğrencisi ve müridi Şeyh Bedreddîn'in gölgesinde kalmıştır.[51]

(Kayseri Sempozyumu, 14 Mart 1996), ed. A. Hulûsi Köker, Kayseri 1997, EÜ Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yay., ss. 43-49; Yunus Apaydın, "Bir İslâm Hukukçusu Olarak Şeyh Bedreddîn", *Şeyh Bedreddin (1358?-1420)*, ss. 62-72; Selim Has, "Şeyh Bedreddîn'in Bazı İçtihadi Meselelerdeki Görüşleri", *Şeyh Bedreddin (1358?-1420)*, ss. 73-75.

50 M. Şerefeddin, s. 13. Aynı görüşe N. Kurdakul da katılıyor (bkz. *Bütün Yönleriyle Bedreddin*, s. 169).

51 Şeyh Bedreddîn'e dair monografiler içinde görebildiğimiz kadarıyla bir tek Michel

Halil b. İsma'il'in *Menâkıb*'ı hariç, Osmanlı kaynakları Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'yi Şeyh Bedreddîn vesilesiyle birkaç satırla anıp geçerler. Ondan asıl bahseden Arap kaynaklarıdır. Arap kaynaklarında, yaklaşık 1397'ye kadar yaşamış bulunan bu zata dair bazı bilgilere rastlanmaktadır. Mesela ünlü âlim İbn Hacer el-'Askalânî (ö. 1449), ondan hem *İnbâu'l-Ğumr*'unda, hem de *ed-Dürerü'l-Kâmine*'sinde bahseder. Buna, daha geç döneme ait bir tabakat (biyografi) kitabı olup, *İnbâu'l-Ğumr*'dan başka bir kaynağı kullandığı halde onunla hemen hemen aynı bilgileri veren 'Abdülhay b. el-'İmâdî'nin (ö. 1678) çok tanınmış eseri *Şezerâtü'z-Zeheb*'i de eklemek gerekir.[52] Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'nin aşağı yukarı çağdaşı sayılabilecek İbn Hacer, zamanının ünlülerinin hayat hikâyelerine tahsis ettiği bu hacimli tabakat kitaplarının birincisinde, Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'yi İbrahim b. Abdillah el-Hılâtî eş-Şerîf adıyla anıp bunun eş-Şerîf Hüseyn el-Ahlâtî ile aynı kişi olduğunu söylerken,[53] ikincisinde, Hüseyn el-Hılâtî el-Lâziverdî diye bahseder.[54] Zikredilen *eş-şerîf* unvanına bakılırsa, şeyh Hz. Hasan soyuna nispet edilmektedir.

İbn Hacer'in iki eserindeki bilgilerden anlaşıldığına göre, Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî bir sebeple memleketini bırakıp Halep'e (*ed-Dürer*'e göre Dımaşk'a) gelmiş, Halep Camii'nde (veya Dımaşk'ta) bir müddet insanlarla temastan kaçınarak ikamet ettikten sonra, tıptaki mahareti etraftan duyulmaya başlamıştır. Nitekim bu şöhret el-Melikü'z-Zâhir Seyfeddîn Berkuk'un kulağına kadar ulaşmış, hasta oğlu Muhammed'i tedavi ettirmek maksadıyla kendisini Kahire'ye çağırtmıştır. Şeyh çocuğa tedavi uygulamışsa da başarılı olamamıştır. Bununla beraber Halep'e dönmemiş, Kahire'ye yerleşerek hayatının geri kalanını burada geçirmiştir.[55]

Şeyh'in burada kısa zamanda ün yaparak yüksek devlet görevlilerine kadar pek çok kişinin ziyaret edip bilgisine başvurduğu bir şahsiyet haline geldiği görülüyor. Hattâ Sultan Berkuk kendisiyle yakınlık kurmuş, ev ve maaş tahsis etmek istemişse de, o bunu kabul etmemiştir.[56] Şeyh'in münhasıran

---

Balivet, Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'yi ayrı bir başlık altında incelemiş ve şeyhin hayatındaki yerini belirlemeye çalışmıştır (bkz. *İslâm Mystique*, s. 46-53).

52 'Abdülhay b. el-'İmâdî, *Şezerâtü'z-Zeheb*, Kahire 1351, V, 356-357.

53 İbn Hacer, *İnbâu'l-Ğumr bi-Enbâi'l-'Umr*, Kahire 1389-1969, I, 531.

54 Aynı yazar, *ed-Dürerü'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, Haydarabad 1349, II, 72.

55 *İnbâu'l-Ğumr, aynı yerde.*

56 *Age, aynı yerde*; aynı yazar, *ed-Dürerü'l-Kâmine, aynı yerde.*

tıp ve felsefeyle, kimya ile uğraştığı anlatılıyor.[57] Bilhassa tasavvuftaki şöhreti onun kısa zamanda büyük bir veli olarak benimsenmesine yol açmıştır. Yalnız yaşadığı ve insanlarla bazı zamanların dışında sık görüşmediği için olsa gerek, İbn Hacer, uzun zamandır Kahire'de ikamet etmesine rağmen, onun gerçekte nasıl bir insan olduğunun ve geçimini neyle temin ettiğinin anlaşılamadığını, bazılarına göre, *lacivert taşını* (lapis lazuli) çözümleyerek (muhtemelen bazı sıvılar aracılığıyla taştan ilaç yaparak), bazılarına göre simyacılıktan, bazılarına göre ise tabiplikle kazanç sağladığının düşünüldüğünü kaydediyor.[58]

Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî, Nil kenarındaki evinde vefat ettiğinde (1397) seksenini geçmişti. Hayattayken tıpkı hükümdarlar gibi debdebe içinde yaşadığını, kimseye minnet etmediğini, ölümünde geriye önemli bir miras bıraktığı halde kimseye vasiyette bulunmadığını İbn Hacer kaydediyor. Ona göre, sultanın başkâtibi malını tespit için evine geldiği zaman, "*içi şarap dolu kadehler, kıymetli kâseler, bir sandık dolusu kıymetli taş, rahiplerin kullandığı türden zünnarlar, bir adet İncil ve en önemlisi astrolojiye ve felsefeye ait kitaplar*" bulmuştu.[59] Yine *İnbâu'l-Ğumr*'da belirtildiğine göre, Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî cuma namazlarına dahi gelmediği ve kendisini mehdî ilan ettiği için Râfizîlik'le suçlanmıştır ki, bu bilgi Şeyh Bedreddîn açısından bizim için önemlidir. Ancak, İbn Hacer'in naklettiği bu rivayetlerin, Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî gibi, kendini toplumdan soyutlamış bir hayat sürerek evine kapanmış biri hakkında kamuoyunun hayalinde yaratılan birtakım şaibelerden ibaret olabileceğini de hesaba katmak lazımdır.

Öte yandan, Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'nin kişiliğini tam olarak aydınlatıcı nitelikte olmayan bu bilgilerin, bir kısmının da (şarap dolu kadehler ve zünnarlar gibi), yalnız yaşamayı sevmesi sebebiyle yarattığı esrarengiz imajın doğurduğu bir çeşit düşmanlık hissinin etkisiyle uydurulmuş olabileceği de düşünülebilir. Cuma namazlarına dahi gitmediği (eğer doğruysa), belki felsefe ve astrolojiyle uğraştığı için, düşüncelerinin başkaları tarafından bilinmesinden rahatsız olduğu, muhtemelen zındıklık ve mülhidlikle suçlanıp başına bir bela gelmesinden korktuğu için böyle bir hayatı seçtiği tahmin edilebilir. Ama öyle görünüyor ki, bu münzevi hayatı, yine de onu bu tür suçlamalardan kurtaramamıştır.

---

57 *Age*, II, 73.

58 *İnbâu'l-Ğumr*, *aynı yerde*; *ed-Dürerü'l-Kâmine*, *aynı yerde*.

59 *İnbâu'l-Ğumr*, *aynı yerde*. Bu bilgi *ed-Dürerü'l-Kâmine*'de yoktur.

Bedreddîn Mahmud Kahire'ye geldiğinde, münzevi hayatına rağmen Şeyh'in çok tanınmış bir şahsiyet olduğu bellidir. Bedreddîn Mahmud'un bu ünlü Şeyh'le ilişkisi konusundaki ana kaynağımız, torunu Halil b. İsma'il'in eseridir. O, çok övücü bir dille bahsettiği Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'nin, "İbn Hâşim" (Hâşimî) olduğunu, yani İbn Hacer gibi, Peygamber soyundan geldiğini bildirmekte, Mevlevî tarikatına mensup bulunduğunu, derslerinde *Mesnevî*'yi şerh ettiğini ve ***kutb-ı zaman*** olduğunu söylemektedir.[60] Onun kullandığı bu tâbir, İbn Hacer'in, Şeyh'in kendisinin mehdî olduğuna inandığına dair verdiği bilgiyi teyid ediyor.

Halil b. İsma'il'e göre, Bedreddîn Mahmud, Sultan Berkuk'un sarayında bu ünlü Şeyh'le karşılaşmış ve çok etkilenmiştir. O zamana kadar, özellikle de bir fakih olarak tasavvufa hiç de sıcak bakmayan, dervişlerin sultan tarafından sopa ile cezalandırılmasını dahi isteyen ve onlardan hoşlanmadığı için Şeyhûniyye Medresesi'ndeki odasına gitmeyen Bedreddîn Mahmud, bu zatın etkisiyle değişik bir ruh haline girmiş, cezbeye tutulmuş, bütün benliğiyle kendisini tasavvufa vererek onun müridi olmuştur.[61]

Bir rivayete göre –tıpkı Mevlânâ'nın Şems-i Tebrizî ile karşılaşarak cezbeye tutulduğunda kitaplarını Karatay Medresesi'nin havuzuna attığı gibi– bütün kitaplarını Nil Nehri'ne atmıştır. Tam üç defa Şeyhinin talimatı uyarınca uzun süren halvetlere girmiş, hattâ birinde ciddi bir şekilde hastalanmış ve yine Şeyhi tarafından tedavi edilmiştir.[62]

Öyle görünüyor ki artık Bedreddîn Mahmud, yalnız bir fıkıh âlimi değil, aynı zamanda bir sûfidir. Bu değişim nasıl gerçekleşmiştir? Tasavvufa bu kadar karşı olan bir fakihin, birdenbire kendini böyle bir değişimin içine bırakması nasıl açıklanabilir? Bu, gerçekten Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî ile başlayan bir değişim midir, yoksa aslında Bedreddîn'in içinde gizli "güçlü mistik eğilim" bu vesileyle açığa mı çıkmıştır? Başka bir ifadeyle, acaba Bedreddîn'deki bu dönüşüm gerçekten Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'nin telkinleriyle mi meydana geldi, yoksa zaten buna yaratılıştan eğilimli olduğu halde yaptığı fıkıh tahsili yüzünden bastırılmış olan mistik karakter bu ilginç Şeyh'in güçlü şahsiyetiyle su üstüne mi çıktı? Biz şahsen bu ikinci ihtimalin mümkün olabileceğini düşünüyoruz. Üstelik bunun tarihte daha eski örnekleri olduğu bilinmektedir. Nitekim, Arslan Baba'nın Ahmed-i Yesevî, Şems-i Tebrizî'nin Mevlânâ

---

60 Halil b. İsma'il, s. 41.

61 *Age*, s. 46-48.

62 *Age*, s. 68-75.

Celâleddîn-i Rûmî, Baba Tapduk'un Yunus Emre üzerindeki rolü neyse, kanaatimizce Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'nin de Bedreddîn üzerindeki rolü aynı olmalıdır. Gerçekte birincilerde saklı güçlü mistik karakter, ikincilerin etkileriyle ortaya çıkarılmış ve yönlendirilmiştir. Özellikle Ahmed-i Yesevî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin de tıpkı Şeyh Bedreddîn gibi fıkıh tahsili yaptıkları ve bu alanda uzmanlaştıkları hatırlanacak olursa, gerçekten arada büyük benzerlik olduğu görülür.

İşte, öyle görünüyor ki, Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî de Bedreddîn'deki bu gizli mistik potansiyeli, cezbeyi keşfetmiş ve onu Bedreddîn'e de keşfettirmesini bilmişti. Genç âlim Bedreddîn onunla karşılaştığı ilk günden beri bu ilginç mutasavvıfın etkisinden kurtulamamış, onun sohbetlerinin müdavimi olmuştur. Şeyh'in de diğerlerinden farklı bu genç müridine ilgisi fazladır ve ona daha yakın muamele etmektedir. Bu bizce, her ikisi arasında önemli ölçüde bir mizaç ve mistik eğilim benzerliği olduğunu gösteriyor.

Bu noktada Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'nin mistik şahsiyeti bizim için birinci derecede önem kazanıyor. O gerçekte nasıl bir tasavvuf anlayışına sahipti? Bu ikisini biribirine bu kadar yaklaştıran ortak noktalar nelerdi? Kanaatimizce bu iki şahsı birleştiren ortak taban, materyalizme eğilimli güçlü bir akılcılığın doğurduğu panteist (Vahdet-i Mevcudçu) anlayış olmalıdır. Çünkü Şeyh Bedreddîn'in –aşağıda geniş olarak tartışacağımız– *Vâridat*'taki düşünceleri göz önüne getirilince, Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'nin de onun gibi panteist bir mutasavvıf olduğu ve sûfilik anlayışının daha çok felsefî bir nitelik taşıdığı tahmin olunabilir. Bizce bu panteist tasavvuf anlayışı, bir yerde her ikisinin mizacındaki rasyonellikle ilgili olduğu gibi, mistik köken itibariyle de geniş ölçüde Hurûfîlik'le alâkalıdır. Nitekim yukarıda da değinildiği üzere, Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'nin Bedreddîn'i Tebriz'e göndermesi, büyük bir ihtimalle onun Hurûfîlik'le yakın ilgisi bulunduğunu ve Bedreddîn'i de Hurûfîliğin eski önemli bir merkezi olan bu şehirde onlarla temasa geçmesini sağlamak üzere yolladığını düşündürtüyor.

Bazı araştırmacılar bu meseleyi Bâtınîlik'le yorumlayarak Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'yi Bâtınî olmakla itham etmişlerdir.[63] Bunlardan bazılarına göre de Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî, Bedreddîn'i sırf "Şîa-i Bâtınîyye" fikirlerini öğrenmesi için Tebriz'e yollamış, müridinin bu görevi yerine getirerek Timur'la tanışıp

---

63 İbnüttayyar Semahaddin Cem, *İslâm İlâhiyatında Şeyh Bedreddin*, s. 7-10; Cemil Yener, *Şeyh Bedreddin, Vâridât*, s. 48.

onun tarafından Osmanlı Devleti'ni yıkmaya yönelik propaganda yapmak üzere Anadolu'ya gönderildiğini iddia etmişlerdir.[64]

Şeyh Bedreddîn'in gerçekten bir Bâtınî olduğu söylenebilir mi? A. Gölpınarlı bu iddiayı haklı olarak reddeder ve Şeyh'in bir Bâtınî olmak şöyle dursun, inanç olarak Ehl-i Sünnet'in dahi dışına çıkmadığını, fikirlerini daima Kur'an âyetleriyle desteklediğini kanıt olarak ileri sürer.[65] Bizce de onu, hele yukarıda sıraladığımız fıkıh eserleri göz önünde dururken bir Bâtınî olarak kabul etmek kesinlikle doğru olmayacaktır. *Vâridat*'taki panteist görüşleri bile onu Bâtınî yapmak için yeterli değildir. Bu bize göre tamamiyle spekülatif ve dayanaksız bir iddiadır.

Diğer yandan M. Şerefeddin Yaltkaya ve A. Gölpınarlı, Şeyh Bedreddîn'in Hurûfî olamayacağını, çünkü *Vâridat*'ta Hurûfiliğe dair herhangi bir ize rastlanmadığını ileri sürmektedirler.[66] Bu iki âlimin Hurûfîliğin izlerinden kasıtları eğer harflerin gizli sırlarıyla ilgili düşünceler ise, haklıdırlar. Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi, Hurûfîliğin asıl karakteristiği, yalnızca harflerle ilgili sırlar değil, özellikle Hallâc-ı Mansûr tarzı panteist bir mistik düşüncedir. Bu bakımdan, sırf harflerle ilgili tasavvurların yokluğuna dayanarak Şeyh Bedreddîn'de Hurûfî tesirlerin bulunmadığı kanaatine şahsen katılmıyor ve onun Tebriz'e yollanışının –sınırlı bir çevrede kalmış olsalar da– bu çevrelerle temas için olduğunu düşünüyoruz. Bizce Şeyh Bedreddîn'in panteist tasavvuf anlayışı, aynı görüşü paylaşan hocasının da felsefî planda benimsediği Hurûfîlik'le açıklanabilir. Nitekim B. Nusret Kaygusuz da haklı olarak, harflerin sırları konusunda yukarıdaki görüşe katılmakla birlikte, Şeyh Bedreddîn'in asıl Hurûfîliğin felsefesiyle uğraştığını söyler.[67] Aksi halde, gerek Şeyh Bedreddîn'in, gerekse Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'nin panteist birer mutasavvıf oluşlarını ve Tebriz'le bağlantılarının gerekçesini açıklamanın mümkün olmadığını sanıyoruz. Zaten aşağıda da görüleceği gibi *Vâridat*, Şeyh Bedreddîn'in panteist bir mutasavvıf olduğunu açıkça göstermektedir.

İşte, Şeyh Bedreddîn böyle bir mutasavvıf olarak, önce o sıralar Hurûfîliğin yaygın olduğu Batı Anadolu, daha sonra Rumeli topraklarında şeyhlik misyonunu ifaya başlamış ve birçok mürid edinmiştir. Müridlerinin günden güne çoğaldığı, pek çok insanın kendisini ziyarete geldiği naklediliyor. Böy-

---

64 Msl. bkz. Semahaddin Cem, *aynı yerde.*
65 Gölpınarlı, s. 39.
66 M. Şerefeddin, s. 8; Gölpınarlı, s. 4.
67 Kaygusuz, s. 38.

lece o, tıpkı Ahmed-i Yesevî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi, fakihlik formasyonundan tasavvufa geçmiş ve tarikat şeyhi bir mutasavvıf olarak misyonunu icraya başlamış oluyordu. Ölünceye kadar bu kimliğini sürdürdü. Bununla beraber Şeyh Bedreddîn'in tasavvufî kişiliği, A. Gölpınarlı'nın çok yerinde değerlendirmesiyle, hiçbir vakit Mevlânâ gibi inanç, aşk tasavvufunu benimseyen, varlığı yoklukta eriten, sülûkta akıl yoluyla değil, aşk yoluyla mertebeler kat eden bir mutasavvıfın anlayışı değildir.[68] O bu sebeple daha çok Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî'ye benzer. Zaten bu yüzden *Füsûsu'l-Hikem*'i şerh etmiştir. Bu itibarla Şeyh Bedreddîn'i, Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî ekolüne mensup, ama son tahlilde panteist, Vahdet-i Mevcudçu bir mutasavvıf olarak değerlendirmek icap eder.

Ne var ki onun, bırakalım Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî'yi, hattâ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ölçüsünde bile bir mutasavvıf olduğu kanaatinde değiliz. Zaten aşağıda fikirlerini tartışırken de görüleceği üzere, Şeyh Bedreddîn'in tasavvufî fikirlerinin orijinalliğini ileri sürebilmek mümkün değildir. Nitekim bir mutasavvıf hüviyetiyle Şeyh Bedreddîn'i âlim Bedreddîn ile karşılaştırdığımızda, görebildiğimiz ve anlayabildiğimiz kadarıyla "mutasavvıf Bedreddîn"in "âlim Bedreddîn" kadar orijinal olduğunu söyleyemeyeceğiz.

Şeyh Bedreddîn'in tarikatına gelince, bu konuda hiçbir kaynakta açık bilgi yoktur. Halil b. İsma'il menâkıbnâmesinde, Şeyh Bedreddîn'in Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'den geriye doğru gitmek suretiyle on şeyh aracılığıyla Cüneyd-i Bağdadî'ye uzanan bir tarikat silsilesi kaydederse de, bu tarikatın hangisi olduğu konusunda bir açıklama yapmaz.[69] Üstelik bu silsiledeki bazı isimler, diğer pek çok tarikatın silsilesinde de ortaktır. Dolayısıyla bu silsile, Şeyh Bedreddîn'in mensup olduğu tarikatın hangisi olduğu konusunda kesin bir fikir vermez. Yalnız silsilede yer alan isimler arasında Medyeniyye tarikatının kurucusu ve Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî'nin şeyhi Ebû Medyen Şuayb el-Mağribî'nin (ö. 1193-1194) adının geçmesi, bu tarikatı hatıra getiriyor. Ancak hocası Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'nin Mevlevî olduğunu menâkıbnâme yazıyor.[70] Eğer bu doğruysa müridinin de en azından şeyhi gibi görünürde Mevlevî olduğunu farz etmek gerekir. Ne var ki, buna dair de başka hiçbir gösterge yoktur. Hattâ *Vâridat*'ta *Füsûsu'l-Hikem*'den söz ettiği halde *Mesnevî*'den bir kere bile söz etmemesi bu ihtimali de ortadan kaldırıyor.

---

68 Gölpınarlı, *age*, s. 38-39.
69 Halil b., s. 138-141.
70 *Age*, s. 41.

F) "İhtilalci" Bedreddîn

Daha önce vurgulandığı üzere, biz burada Şeyh Bedreddîn'in liderliğini yaptığı, bugüne kadar birçok defa anlatılmış isyan hareketinin hikâyesini tekrarlamak niyetinde değiliz.[71] Bizim amacımız, bu problematik şahsiyetin diğer yönleri yanında bu yönünü de sorgulamak, mümkün olabildiği kadar tartışmak ve bir tahlil denemektir. Çünkü Şeyh Bedreddîn'in yukarıda ele alınmaya çalışılan diğer yanları gibi bu yanının da, o kadar çok sözü edilmesine rağmen, bilimsel olarak –birkaç araştırma hariç–[72] yeterince tartışıldığı ve ciddi bir incelemeden, eleştiri süzgecinden geçirildiği pek söylenemez.

Şeyh Bedreddîn'in bu şekilde, yani siyasal iktidarı ele geçirmeyi amaçlayan bir toplumsal ayaklanmanın düzenleyicisi, başlatıcısı ve yöneticisi, başka bir deyişle "saltanat davacısı" olarak "ihtilalci" bir kimlikle Osmanlı kaynaklarında tanımlanması, daha çok bu yönüyle ağırlık kazanmasına yol açmış ve diğer yanlarını gölgelemiştir.[73]

Şeyh Bedreddîn denildiği zaman, hatıra daha çok âlim yahut mutasavvıf Şeyh Bedreddîn değil, "ihtilalci" Şeyh Bedreddîn gelmektedir. Hangi yaklaşımla ve ne şekilde yorumlanırsa yorumlansın, nasıl değerlendirilirse değerlendirilsin, onun bir isyan hareketine giriştiği, tarihsel bir vakıadır. Biz, Şeyh Bedreddîn'in torunu Halil b. İsma'il'in kaleme aldığı *Menâkıb-ı Şeyh Bedreddîn*'de savunulan ve Taşköprülüzâde, Hoca Sa'deddîn Efendi, Solakzâde benzeri onu temel alan Osmanlı kaynaklarının ileri sürdükleri gibi, Şeyh Bedreddîn'in aslında isyan etmediği, iftiraya uğradığı iddiasının tarihsel bir değeri olmadığını biliyoruz. Böyle olunca, onun bir toplumsal başkaldırı hareketinin yöneticisi olarak temsil ettiği kişiliği veya kimliği burada tartışmamız da bir zorunluluk haline geliyor.

Gerçekte Şeyh Bedreddîn ne yapmıştır? Hangi sebeplerle böyle bir isyan hareketine girişmiştir? Onu Osmanlı sultanına baş kaldırmaya iten amacı

71 Şeyh Bedreddîn İsyanı'nın başlangıçtan sonuna kadar safhaları, bu dipnotlarda zikredilen kaynak ve araştırmalarda anlatılmaktadır. Onlara bakılabilir.

72 Bu araştırma, hakikaten bugüne kadar Şeyh Bedreddîn üzerine yayımlanan çalışmalar arasında, ilgili her meseleyi başarıyla tartışan, tahlil eden Michel Balivet'nin daha önce de zikrolunan *İslâm Mystique et Révolution Armée dans les Balkans Ottomans: Vie du Cheikh Bedreddin, "le Hallâj des Turcs"* (*1358/59-1416*) isimli eseridir.

73 Bu eğilimin Türkiye'deki akademik veya popüler tarihçilikte de hâkim olduğunu, buna karşılık özellikle sol entelektüel yaklaşımın Şeyh Bedreddîn'in bu "ihtilalci" kimliğini abartarak vurguladığını, bu yüzden de onun bu iki tavırdan uzak, daha geniş açılı ve yukarıdan bir bakışla tartışılması gerektiğini düşünüyoruz.

neydi? Acaba gerçekten, Osmanlı toplumuna egemen olan bunalımı ortadan kaldırıp yeni bir siyasal ve toplumsal düzen getirerek halkın rahatını sağlamayı mı, yoksa Selçuklu hanedanına mensup olduğunu ileri sürmek suretiyle mevcut kargaşadan yararlanarak Osmanlı hanedanını alaşağı edip saltanatı ele geçirmeyi mi istiyordu? Özellikle başını çektiği hareketi nasıl başlatmış, nasıl düzenlemiş, nasıl yürütmüş, nasıl bir ideoloji kullanmıştı? Bu hareket bir kısımlarınca ileri sürüldüğü gibi, dönemin Avrupa'sında rastlanan türden bir "köylü ayaklanması" mı, yoksa Marksist tarihçilerin iddia ettikleri şekilde, gerçekten "sömürüye karşı eşitlikçi ve paylaşımcı bir halk hareketi" mi veya bu ikisiyle de alakası bulunmayan, ama esasında, boşluktaki iktidar mekanizması etrafında oluşan bir "nüfuz ve çıkar mücadelesi" miydi? Yahut bunlardan çok daha başka bir şey miydi? Meydana getirdiği hareketin Osmanlı toplumsal tarihindeki yeri ve önemi neydi? Nihayet –bu çalışma çerçevesinde bizi ilgilendiren yönüyle– onu bir *zındık ve mülhid* olarak damgalattıran sebep veya sebepler nelerdi? İşte burada cevaplarını aramaya çalışacağımız sorular esas itibariyle bunlar olacaktır.

Osmanlılardan beri bu ve benzeri sorulara değişik cevaplar verilmeye çalışılmıştır. Genellikle bir ikisi hariç, Osmanlı dönemi kaynakları Şeyh Bedreddîn'in ilmine, mevkiine rağmen ancak bir yanılgı sonucu devlete karşı ayaklandığını söylemek istemişlerdir. Yukarıda da söylediğimiz gibi, yalnız Taşköprülüzâde Ahmed, Hoca Sa'deddîn ve Solakzâde, Şeyh Bedreddîn'in şeriata sıkı sıkıya bağlı büyük bir âlim olarak hiçbir zaman saltanat davasına kalkışmadığı gibi, böyle bir şeye de niyetli olmadığı, ne var ki bazı haset ehlinin iftirasına kurban gittiği inancındadırlar.[74] Onların bu düşüncelerinde muhakkak ki Halil b. İsma'il'in *Menâkıb*'ının büyük payı vardır.

Şeyh Bedreddîn hareketini anlayabilmek için, dönemin siyasal, toplumsal ve ekonomik şartlarını göz önüne almanın kaçınılmaz olduğunda kimsenin şüphesi yoktur. Çünkü onun öncülük ettiği bu hareketin, esas itibariyle Ankara Savaşı'nın ardından Osmanlı Devleti'nin içine düştüğü siyasal ve toplumsal bunalım ortamı ve yarattığı otorite boşluğuyla çok sıkı irtibatlı bulunduğu tartışılmayacak kadar ortadadır.[75] Bu yüzden, sebepleri ve görüntüleri,

---

74 *Mevz'ûât*, I, 750; *Şakâyık*, s. 73; Hoca Sa'deddîn, I, 300; Solakzâde, *Solakzâde Tarihi*, İstanbul 1297, s. 136. Bizce Taşköprülüzâde ve Solakzâde'nin bu kanaati, dedesinin suçsuz olduğunu, hasetlerin gammazlığına uğradığını savunan Halil b. İsma'il'in menâkıbnâmesinden hareketle oluşmuştur.

75 Msl. bkz. Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi I*, 3. baskı, İstanbul: Tekin Yay., 1979, s. 337; Halil İnalcık, *The Ottoman Empire*, s. 190.

etkileri çok iyi bilinen bu buhranı burada bir kere daha tartışmak fazladan olacaktır. Ancak şu kadarını vurgulamak gerekir ki, bu hususta gözden kaçırılmaması gereken önemli nokta, yöneticisini kaybetmiş ve toprakları, geçici de olsa, şu veya bu şekilde istilaya uğramış, bir ölçüde yağmalanmış, ekonomik gücü yara almış bir devletin ve toplumun içinde bulunduğu krizden çok, o devletin yeniden toparlanmasını sağlamayı, dolayısıyla siyasal iktidarı tekrar ele geçirerek hâkimiyeti yeniden kurmayı hedefleyen birden fazla güç ve çıkar çevresinin birbiriyle olan arbedesinin yarattığı kaostur. İşte, Şeyh Bedreddîn, böyle uzun bir arbedenin sonunda Osmanlı tahtını eline geçirerek siyasal otoriteyi yeniden kurmakla uğraşan Çelebi I. Mehmed'in saltanatının ilk yıllarında, 1416'da Rumeli topraklarında ayaklanmıştı.

Osmanlı kaynakları, Şeyh Bedreddîn'in bizzat yönettiği Rumeli'deki ayaklanmadan evvel, Batı Anadolu'da önce Börklüce Mustafa, arkasından Torlak Kemal adlarında, Şeyh Bedreddîn'e mensup iki kişinin birbiri peşi sıra giriştikleri isyanlardan bahsederler. Bu isyanların Şeyh Bedreddîn hareketiyle doğrudan bağlantılı olup olmadığı konusunda kaynakların verdiği bilgiler müphemdir.

Aslına bakılırsa Osmanlı kaynaklarının hemen tamamı, bu iki şahsiyeti Şeyh Bedreddîn'in halifesi olarak gösterirler. Bir kısmı Şeyh Bedreddîn'in onlara isyan emrini bizzat verdiğini iddia ederken, diğer bir kısmı yalnızca olacaklardan haberdar olduğunu öne sürer. Gerçekten Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal'in onunla bağlantıları olduğu, torunu Halil b. İsma'il'in şehadetinden de anlaşılıyor.[76] Ancak o dedesinin isyanla bir ilgisi bulunmadığını, bu işe teşebbüs edenlerin dedesinin bu iki halifesi olduğunu savunmaktadır. Yani, eserini Şeyh Bedreddîn'in doğduğu yıl kaleme almış olan, Babaî İsyanı'nın lideri Baba İlyas-ı Horasânî'nin torunu Elvan Çelebi ile tam benzer bir tavır sergiler. İlginçtir ki, Türkiye tarihinin bu en büyük iki isyan hareketinin liderlerinin torunları, dedelerinin hatırasını savunmak için, birbirlerinden yaklaşık iki yüzyıl arayla birer menâkıbnâme kaleme almışlar ve ilginç bir şekilde benzer bir kaderi paylaşan dedelerinin devlete karşı isyanla hiçbir ilgilerinin bulunmadığını ispata uğraşmışlardır. Bu yüzden birtakım hayali olaylar icat ettikleri gibi, dedelerine yakıştırılan isyan suçunun bütün

---

76 Halil b., s. 117. M. Balivet, doğru bir teşhisle Börklüce Mustafa'nın, Şeyh Bedreddîn Aydın mıntıkasına uğradığı sırada ona halife olduğunu düşünmektedir (*İslâm Mystique*, s. 57).

sorumluluğunun da, esasında onları dinlemeyerek baş kaldıran halifelerine ait bulunduğunu öne sürmüşlerdir.[77]

Hadiseye çağdaş olan Bizans tarihçisi Dukas ise, meseleyi daha da problematik hale sokuyor. Dukas, "Perkliçia Mustafa" dediği Börklüce Mustafa'nın faaliyetlerini, propagandasını ve ayaklanmasını teferruatlıca anlattığı halde, şaşırtıcı bir biçimde ne Torlak Kemal'in, ne de Şeyh Bedreddîn'in isyanlarından söz eder. Adeta bunların varlığından habersizdir. Onun Börklüce Mustafa isyanından çok daha geniş çaplı olan Şeyh Bedreddîn ayaklanmasını ihmal etmesinin sebebi, bize göre, o sıralar Cenevizlilerin hizmetinde bulunması sebebiyle İzmir'de oturduğu için Şeyh Bedreddîn'in isyanından haberdar olamamasıdır.

Dukas'a göre, Sakız Adası'ndaki rahiplerle sıkı bir ilişki içinde olan (müridlerinin "Dede Sultan" diye hitap ettikleri) Perkliçia Mustafa, "Hıristiyanlıkda Müslümanlık arasında hiçbir farkın bulunmadığı, her iki din mensuplarının birbirine üstünlüklerinin söz konusu olmadığı ve aralarında kadınlarından başka her şeyin ortaklaşa kullanılacağı" mealinde propaganda yapıyordu. Nihayet etrafına birçok Müslüman ve Hıristiyan halkı toplayarak Stylarion'da (Karaburun) isyan etti. Bu dağlık mıntıkanın geçitlerinde tutunarak üzerine gelen Osmanlı kuvvetlerine epeyce zayiat verdirdikten sonra ancak ele geçirilebildi.[78]

Osmanlı kaynaklarında da, Börklüce Mustafa'nın isyanı anlatıldığı halde, Dukas'ın bahsettiği propagandadan bahis yoktur. Onlar yalnızca, Şeyh Bedreddîn henüz İznik'teyken, kethüdası ve halifesi olan Börklüce Mustafa'nın, etrafına altı ilâ on bin civarında adam toplayarak "peygamberlik iddiası"yla isyan edip etrafı yağmaladığını ve çevrede epeyce bir üstünlük sağlamayı başardığını yazarlar. Bu isyan Bayezid Paşa ile Şehzâde Murad'ın (I. Murat) komutasındaki Osmanlı kuvvetleri tarafından Manisa yakınlarında uzun ve kanlı bir mücadeleden sonra bastırılmış ve Börklüce Mustafa yakın adamlarıyla esir düşmüş, sonra da rivayete göre bir çeşit çarmıha gerilerek idam edilmiştir.[79] Çok kısa bir süre sonra bu defa da Aydın yöresinde Torlak

---

77 Halil b., *aynı yerde*; *krş.* Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsıbi'l-Ünsiyye*, yay. E. Erünsal-A. Yaşar Ocak, Ankara:TTK Yay., 1995, s. 50-52.

78 Dukas, *Bizans Tarihi*, s. 67-69.

79 *Age*, *aynı yerde*; *krş.* Şükrullah, *Behcetü't-Tevârîh*, nşr. Nihal Atsız, *Osmanlı Tarihleri I* içinde, İstanbul: Türkiye Yay., 1949, s. 60; Oruç Beğ, s. 43-45; 'Âşıkpaşazâde, s. 91-93; Neşrî, *Kitab-ı Cihannümâ*, nşr. *Fr.* Taeschner, Leipzig 1955, I, 46, II,

Kemal de emrindeki üç bin derviş ile isyan etti. Ama bu isyan da aynı şekilde bastırıldı ve Torlak Kemal adamlarıyla birlikte yakalanarak öldürüldü.[80]

Halil b. İsma'il, diğer bütün Osmanlı kaynaklarından farklı olarak Şeyh Bedreddîn'in Aygıloğlu isimli bir başka halifesinden daha bahsediyor. Ona göre Aygıloğlu da saltanat davasıyla Kazova'da isyan edip başına bir sürü adam topladıysa da başarısız olmuş, yakalanıp başı kesilerek idam edilmişti.[81] Böylece Şeyh Bedreddîn'le bağlantılı olarak isyan eden halifelerin sayısı üçe çıkıyor. Bu sonuncusundan başka hiçbir kaynakta bahsedilmemesi ilginçtir.

Burada neden Torlak Kemal ve Aygıloğlu'nun Börklüce Mustafa ile birlikte hareket etmedikleri veya en azından ayrı birer isyan planladılarsa, neden aynı tarihlere rastlatıp Osmanlı kuvvetlerini üçe bölünmek zorunda bırakınadıkları sorusu akla geliyor. Acaba gerçekten biribirlerinden bağımsız mı hareket ediyorlardı? Daha önemlisi, Şeyh Bedreddîn'in, Osmanlı kaynaklarının ileri sürdüğü gibi, bu isyanlarla hakikaten doğrudan bir alakası var mıydı? Başka bir ifadeyle, o sırada İznik'te bulunan Şeyh Bedreddîn, halifelerine isyan emrini bizzat mı vermişti? Yoksa gerçekten onun bu gelişmelerle ilgisi yok muydu? İşte bu hâlâ kesinliğe kavuşturulamamış bir problemdir. Bir kı-

---

171-172; İdrîs-i Bitlîsî, v. 255b; Mevlânâ 'İsa, *Câmi'u'l-Meknûnât*, Türk Tarih Kurumu Ktp., nr. Y 240/4, v. 103a-b; Hoca Sa'deddîn, I, 296-298; Solakzâde, s. 134-135; Hüseyin Efendi, *Bedây'iü'l-Vekâyi'*, nşr. A. S. Tveritinova, Moskova 1961, I, 148b-149a; *krş.* Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I, 365; İ. Hami Danişmend, *Kronoloji*, I, 179-180; İnalcık, *age*, s. 190; E. Werner, *Osmanlılar I*, s. 42-46; *krş.* aynı yazar, "Häresie"; Börklüce Mustafa hakkında Konstantin Zhukov'un ilginç iki araştırmasından daha önce de söz edilmişti. Bu makalelerde Zhukov, Börklüce Mustafa hakkında, onun Batı Anadolu'daki Kathar hareketiyle bağlantılı olduğunu bizce haklı olarak ileri sürmekte, birtakım ciddi analizler yapmaktadır: Bkz. "The Cathars, Fraticelli and Turks: A new interpretation of Berkludje Mustafa's uprising...", *Actes of the XVIIIth International Congress of Byzantine Studies* (Moscov 1991), BS Press, Sheperdstown, USA, 1996, pp. 188-195; "Börklüce Mustafa, was another Mazdak?", *Syncrétisme et Hérésies dans l'Orient Seldjoukide et Ottoman (XIVe-XVIIIe Siecle)*(Actes du Coll. du College de France, octobre 2001), ed. Gilles Veinstein, Peeters 2005, pp. 119-128.

80 *Ag eserler, aynı yerlerde.*

81 Halil b. İsma'il, s. 117. Aygıloğlu'nun isyan ettiği yer olan Kazova'nın, bugün Tokat'ın kazası Kazova (Kazâbâd) olması, mesafanin uzaklığı dolayısıyla mantıksız görünüyor. Çünkü mantık bakımından Aygıloğlu'nun da Kütahya, Manisa ve Aydın havalisinde bir yerlerde isyan etmesi akla uygundur. Bu itibarla bu Kazova herhalde bu havalideki bir yerin adı olsa gerektir.

sım kaynakların birinci şıkkı benimsemelerine karşılık, söz konusu isyanların Şeyh Bedreddîn'den habersiz olarak geliştiğini ima edenler de bulunuyor. Nitekim Dukas'ın Şeyh Bedreddîn'den ve Torlak Kemal'den hiç bahsetmeden doğrudan doğruya Börklüce Mustafa'nın isyanını anlatması da bu ikinci şıkkı doğrular gibidir.

Osmanlı kaynakları, Şeyh Bedreddîn'in, Börklüce Mustafa'nın ve Torlak Kemal'in peşi peşine isyanlarını duyar duymaz derhal İznik'ten kaçıp Kastamonu'ya, Osmanlılar'ın hasmı İsfendiyaroğulları Beyliği'ne sığındığını yazarlar.[82] Bu kaçışın sebebine dair hatıra üç ihtimal geliyor: 1) Şeyh Bedreddîn, ya hakikaten onlara ayaklanma emrini bizzat kendisi verdiğinden, sorumlu tutularak cezalandırılmaktan korktuğu için kaçmıştır. 2) Ya onların teşebbüslerinden gerçekten haberi olmamasına rağmen, karşıdakileri buna ikna edemeyip cezalandırılacağını düşündüğü için kaçmıştır. 3) Veya Çelebi I. Mehmed'in merkezîyetçi politikasına karşı olduğu için, bu politikayı ortadan kaldırmanın ancak onu iktidardan alaşağı etmekle mümkün olacağını düşündüğünden, zamanını henüz kararlaştırmadığı isyanı bizzat başlatmak zorunda kaldığı için İznik'i terk edip İsfendiyaroğulları'nın yanına gitmiştir. Ancak bu sonuncu ihtimal de ister istemez akla şu soruyu getiriyor: Şeyh Bedreddîn gerçekten isyana niyetli miydi, yoksa böyle bir niyeti olmadığı halde Börklüce Mustafa, Torlak Kemal ve Aygıloğlu'nun isyanları üzerine, aradaki ilişki sebebiyle onlarla aynı muameleye maruz kalacağını hesaplayarak başka çıkar yol olmadığını düşündüğü için mi isyan etmek zorunda kaldı?

Şeyh Bedreddîn'in İznik'i terk edip neden başka bir yere değil de İsfendiyaroğulları'nın yanına, Kastamonu'ya gittiğinin sebebi ve gidiş tarihi de pek açık değildir. Ancak İbn 'Arabşah'ın onunla burada 1414'te karşılaştığını biliyoruz. Şeyh Bedreddîn'in burada iki yıla yakın kaldığı tahminen çıkarılabiliyor. O belki Osmanlılar'la İsfendiyaroğulları'nın arasındaki husumeti bildiğinden kendine bir süre oturup düşünebilecek emin bir yer olarak gördüğü için, yahut aradaki bu husumetten yararlanıp tasarladığı harekete onları da iştirak ettirmek maksadıyla orasını tercih etmiş olabilir. Halbuki Halil b. İsma'il'e bakılacak olursa, Şeyh Bedreddîn İznik'te *et-Teshîl*

82 Oruç Beğ, s. 44; 'Âşıkpaşazâde, s. 91; İdrîs-Bitlîsî, *aynı yerde*; Hoca Sa'deddîn, I, 297; Solakzâde, s. 134; Hüseyin Efendi, I, 149a; *krş.* Uzunçarşılı, I, 365; Danişmend, I, 179-180; İnalcık, s. 190; Werner, *Osmanlılar I*, s. 47-48; *krş.* aynı yazar, "Häresie".

isimli eserini bitirince onu Çelebi I. Mehmed'e takdim etmiş, bu vesileyle kendisinden ailesiyle birlikte hacca gitmek ve hac dönüşü Kahire'de Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'nin tekkesine yerleşmek üzere izin istemiş, ancak sultan bu isteği yerine getirmemiştir.

İşte bunun üzerine artık yapacak bir şeyi kalmayan Şeyh Bedreddîn, ailesini bırakarak İznik'i terk etmek zorunda kalmıştır.[83] Hattâ *Menâkıb*'a bakılırsa Şeyh Bedreddîn İsfendiyaroğulları'nın yanındayken bile isyan etmeyi düşünmemekte, Şahruh'un yanına giderek orada görev yapmak istemektedir. Ona göre Şeyh Bedreddîn, âdil bir hükümdar olduğuna inandığı Şahruh'un yanına gitmek istemiş, ne var ki, İsfendiyar Beğ –Osmanlılar'dan çekindiği için– bunu engelleyerek, ona Kırım'a yerleşmesinin daha iyi olacağını söylemiş, bunun üzerine Şeyh Bedreddîn oraya gitmeye karar vermek zorunda kalmıştır. Ancak Kırım yolu kâfir (Cenevizli) gemileri tarafından kapatıldığı için, bindiği gemi Eflak'a yönelmiş ve orada karaya çıkmaya mecbur olmuştur.[84]

Halil b. İsma'il'in bu hikâyesinin, dedesini temize çıkarmaya yönelik savunmasının bir parçası olduğu açıktır. Çünkü bu hikâyede yerine oturmayan unsurlar hemen dikkati çekiyor. Bir kere Şeyh Bedreddîn'in sultandan hac dönüşü Kahire'deki Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'nin tekkesine yerleşmek üzere izin istemesinin bir anlamı yoktur; zira zaten oradakilerce istenmediği için Mısır'ı terk ettiğini söyleyen bizzat *Menâkıb* yazarının kendisidir. Şeyh Bedreddîn'in istenmediğini bile bile, hele buna rağmen gitse bile tutunmasının mümkün olmadığı bir yere, üstelik yerleşmek üzere yeniden dönmek istemesi anlamlı görünmüyor.

Yerine oturmayan ikinci unsur, sultanın izin vermemesi üzerine Şeyh Bedreddîn'in birdenbire ailesini İznik'te bırakarak İsfendiyaroğulları'nın yanına gitmesi, açıkçası korktuğu için kaçmasıdır. İsyan etmeyi planlamayan Şeyh'in, ailesini bırakarak, üstelik Osmanlılar'a hasım olan bir beyliğe sığınmasının da bir anlamı yoktur. Ama o orada Osmanlı sultanına karşı İs-

83 Halil b. İsma'il, s. 102.

84 Halil b. İsma'il, s. 103-106. Şeyh Bedreddîn burada Musa Çelebi'nin kayınpederi Eflak Prensi Mirça'nın yanına götürülmüştür. Şeyh'in Eflak'a gelişinin 1416 yılının ikinci yarısı içinde gerçekleştiğini kesin olarak biliyoruz. Macar tarihçisi Gh. J. Constantin, Şeyh Bedreddîn'in Eflak'a geçişi meselesini bir makalesinde ele almış ve geçiş tarihinin Haziran, Temmuz veya Ağustos 1416 olması gerektiğini göstermiştir (bkz. "Sur la date de passage par la Valachie du Cheikh Bedr ed-Din", *Der İslâm*, 54 (1977), s. 118-125.

fendiyar Beğ'in desteğini sağlayamayınca bu defa Şahruh'un yanına, yani Osmanlılar'a hasım ve onları ağır bir yenilgiye uğratmış başka bir devletin topraklarına, Timurlu Devleti'ne gitmek istemiştir. Bunda da maksat bizce açıktır: Şeyh, Şahruh'un ittifakını sağlamayı düşünmüş olmalıdır. Eğer *Menâkıb*'ın verdiği bu bilgi doğruysa, herhalde İsfendiyar Beğ'in Şeyh Bedreddîn'e oraya gitmeyi yasaklamasının sebebi, Osmanlılar'la uygun olmayan bir zamanda takışmayı istememesinden kaynaklanmaktadır.

Üçüncüsü, tavsiye üzerine Kırım'a yerleşmeye karar verip oraya giderken, tam yol üstünde frenk (Cenevizli) gemilerinin yolu kesmesi üzerine, Şeyh'in bindiği geminin bir tek onu Eflak sahiline bırakıp yoluna devam etmesidir. Bunun da hiçbir anlamı yoktur. Çünkü eğer gerçekten geminin yolu kesildiyse, Cenevizliler'in düşmanı yalnız Şeyh Bedreddîn olmamalı, gemi bütünüyle Kırım'a gitmekten vazgeçmeliydi. Oysa bir tek Şeyh'i sahile bırakıp yoluna devam etmiştir. Halbuki bizce büyük bir ihtimalle Şeyh Bedreddîn, Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal isyanlarının başarısızlığını gördüğü için, daha önce isyanı tatbik alanına koymayı planladığı ve bu yüzden Kahire'den ayrılır ayrılmaz Edirne'ye gitmeyip uzun süre dolaştığı Batı Anadolu'nun artık uygun bir alan olmadığını anlamıştır. Bu yüzden muhtemelen isyan hareketini ancak Balkanlar'da gerçekleştirebileceğini düşünmüş ve buna en uygun yer olarak gördüğü için Eflak'a özellikle gitmiştir. Eflak seyahatinin sebebi bu olmalıdır.

Görüldüğü gibi *Menâkıb* yazarının bu hikâyesinin amacı, yukarıda vurgulandığı üzere, dedesini temize çıkarmaktan başka bir şey değildir. Oysa Şeyh Bedreddîn, muhtemelen daha Kahire'deyken kafasında bir toplumsal düzen projesi oluşturmuş, bu projenin ancak toplumsal bir ayaklanma hareketiyle gerçekleşebileceğine kendini inandırmış olmalıdır. Bu varsayımımızın bugün için elde belgesi yoksa da –belki böyle bir belge hiçbir zaman olmayacak– onun Kahire'den sonra Anadolu dönüşünde yaptığı seyahat varsayımımızı destekler niteliktedir. Bu sebeple Batı Anadolu'ya yapılan bu seyahatin ayaklanma projesiyle ilgili olduğunu söyleyebiliriz.[85]

Şeyh Bedreddîn'in Kahire'den yola çıktıktan sonra niçin uzun zamandır ayrı kaldığı annesini ve babasını görmek için doğrudan Edirne'ye, onların yanına değil de, Konya'ya uğrayıp orada bir müddet Karamanoğlu'nun ya-

---

85 Aynı şekilde Michel Balivet de bu düşünceden hareketle çok isabetli olarak bu seyahate kitabında uzun bir yer vermiş ve derinlemesine analizini yapmıştır (bkz. *İslâm Mystique*, s. 53-65).

nında kalmış; Osmanlılar'ın en güçlü rakibi olan bu zatla dostluk kurmuş, sonra Türkmenler'in yoğun olarak yaşadıkları Germiyan ve –Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal isyanlarının çıkacağı– Aydın illerini dolaşıp Tire'ye uğrayarak İzmir'e gitmiştir? Daha da önemlisi, neden Sakız Adası'na geçerek oradaki rahiplerle (Menâkıb'a göre tam on gün) beraber olmuş, onlarla teolojik tartışmalara girişmiş ve Halil b. İsma'il'e göre sonunda kendilerini Müslüman olmaya (!) ikna etmiştir?[86] İşte, bu seyahatin amacı, bizce planladığı "ihtilal" için bir çeşit nabız yoklamak, yapısal özelliklerini bildiği veya en azından duyduğu bu bölgenin insanlarına muhtemelen kendi düşüncesini aktarmak ve taraftarlıklarını kazanmaktır. Burada, söz konusu bölgenin, Türklerin hâkimiyetine geçmeden önce düalist Kathar hareketinin, Türk hâkimiyetinden sonra ise Hurûfîliğin Anadolu'da en fazla yayıldığı yer olduğunu bir kere daha hatırlayalım.

Şeyh Bedreddîn'in Eflak'ta bir müddet kaldığı görülüyor. Eflak Beyi Mirça ona bu imkânı sağlamıştır. Şeyh Bedreddîn Eflak'a geçtikten sonra, ihtimaldir ki buradaki ikameti esnasında Balkanlar'daki toplumsal rahatsızlığı ve Çelebi I. Mehmed'in saltanatı eline geçirmesine rağmen, Osmanlı idaresinin akıbeti ve memleketlerinde uygulayacağı politika konusundaki –henüz mevcudiyetini koruyan– güvensizliği bir kere daha kendi gözleriyle tespit etmiş, bunun üzerine, merkezîyetçi politikasına karşı olduğu yeni Osmanlı Sultanı'na isyan etme kararını belki burada pekiştirmiştir. Ancak Şeyh Bedreddîn Eflak'ta daha fazla kalmamış ve Dobruca'ya, muhtemelen kendisine en uygun üs olarak gördüğü Sarı Saltık Tekkesi'ne giderek oraya yerleşmiştir. Onun, 13. yüzyılda Sarı Saltık tarafından kurulan ve o tarihlerden beri, 1260'larda onunla birlikte buraya gelen Babaî hareketine mensup Kalenderî dervişlerinin elinde bulunan bu tekkeyi seçişinin sebebi, herhalde kendine kolayca bağlayabileceğini düşündüğü bu zümrenin desteğini almaktı. Nitekim bunda muvaffak olmuş ve artık harekâtı buradan hazırlamaya başlamıştır. Osmanlı kaynakları, Şeyh Bedreddîn'in buradan, (muhakkak ki karmaşa içindeki ve geleceklerinin ne olacağını kestiremeyen kesimlere yönelik) geniş bir propaganda faaliyetine giriştiğini yazarlar. Ayrıca, bu meyanda etrafa yolladığı haberlerde, Börklüce Mustafa'nın ve Torlak Kemal'in kendi adamları olduğunu ve kendi talimatı üzerine ayaklandıklarının propagandasını yaptığını da kaydederler.[87]

86 Bu seyahatin geniş hikâyesi için bkz. Halil b. İsma'il, s. 85-93.

87 Msl. bkz. Oruç Beğ, 'Âşıkpaşazâde, Neşrî, aynı yerlerde.

Sonunda Şeyh Bedreddîn yoğun bir propaganda ve hazırlık faaliyetinden sonra, başta Kalenderîler'den oluşan asıl yandaşları olduğu halde, çeşitli kesimlerden kendisine katılanlarla birlikte harekete geçmiş ve 1416'da, kaynaklarda "Ağaçdenizi" diye geçmekte olup bugün Bulgaristan'da Deliorman adıyla bilinen bölgede fiilen Osmanlı Devleti'ne isyan etmiştir.[88] Halil b. İsma'il dedesinin Ağaçdenizi'ne geçişinin, o sırada fetih amacıyla Selanik taraflarında bulunan Çelebi I. Mehmed'le görüşme maksadını taşıdığını, ama bazı gammazların bu hareketi Osmanlı sultanına isyan olarak gösterdiklerini öne sürer.[89]

Bu isyanın gerçekte amacı neydi? Artık saltanat kavgaları bittiğine, Osmanlı iktidarı sahibini bulduğuna göre, Şeyh Bedreddîn'in yeni sultana baş kaldıracak cesareti nereden geliyordu? Eğer Osmanlı kaynaklarının dediği gibi, gerçekten saltanat davasında idiyse, niçin şehzâde mücadeleleri devam ederken o kargaşa ortamında değil de, Çelebi I. Mehmed'in artık rakipsiz olarak tahta çıkışından dört yıl sonra harekete geçmişti?

Bu mesele Osmanlı döneminden bugüne kadar çok değişik biçimlerde yorumlandı. Şeyh Bedreddîn'in böyle bir isyana kalktığını daha başından kabul etmeyen *Menâkıb*, ona dayanan *Mevzû'âtü'l-'Ulûm*, *Şakâyık-ı Nu'mâniyye*, *Tâcü't-Tevârîh* ve *Tarih-i Solakzâde* hariç, bütün diğer Osmanlı kaynakları, Şeyh Bedreddîn'in subaşılık ve sancak peşinde olanların kendisine katılmalarını isteyerek saltanat davasıyla ayaklandığını yazarlar.[90] Yalnız İdrîs-i Bitlîsî daha ileri giderek Şeyh Bedreddîn'in, "***din ve mezhep bağlarını ortadan kaldırmak, haramları helal saymak, şarabı ve müzik aletleri dinlemeyi mübah addetmek***" gibi, halktan bir kısım insanların tamah ve hırslarını, dünyevî zevklerini tahrik edecek vaatlerde bulunarak memleketi isyana katılanlar arasında paylaştıracağı propagandasını yaptığını ileri sürer.[91]

---

88 Msl. bkz. Oruç Beğ, 'Âşıkpaşazâde, Neşrî, aynı yerlerde; İdrîs-i Bitlîsî, v. 256a; Hoca Sa'deddîn, I, 298; Solakzâde, s. 135; Hüseyin Efendi, I, 149b. Kaynaklarda isyanın zamanı konusunda 1416, 1418 ve 1420 gibi muhtelif tarihler verilmekle beraber, olayların dikkatli takibi, doğru tarihin 1416 olmasını gerektiriyor. Bu sebeple biz 1416'yı tercih ettik. Nitekim İnalcık da bu tarihi benimsemiştir. İbn 'Arabşah, Şeyh'i, İsfendiyar Bey'in sarayında 817/1414'te gördüğünü kesin olarak söylediğine göre, bu tarihin temel alınarak isyanın zamanının hesaplanması icap eder.

89 Halil b. İsma'il, s. 111. Bu hikâye de tıpkı yukarıdaki gibi bizce yazarın dedesini savunmasının bir parçası olarak düşünülmelidir.

90 Msl. bkz. Oruç Beğ, s. 45; 'Âşıkpaşazâde, s. 92; Neşrî, I, 146;

91 *Heşt Bihişt*, v. 256a.

Ne var ki, İdrîs-i Bitlîsî'nin çok muhtemel olarak kendi zamanında (16. yüzyıl) Dobruca ve Deliorman'da yaşamakta olup –aşağıda ele alınacak olan– *Bedreddînlü* veya *Simâvenîler Tâyifesi* denilen Şeyh Bedreddîn müridleri hakkında ortalıkta dolaşan rivayetlerden derleyerek ona yakıştırdığı bu ithamların, başka hiçbir kaynakta yer almadığı da görülüyor. Daha önce belirtildiği gibi, buna benzer bir şeyden –o da Börklüce Mustafa için olmak kaydıyla– yalnız Dukas söz eder. Böyle bir propaganda isyanın gerçek amacını mı yansıtıyordu, yoksa mümkün olduğunca çok taraftar toplamaya yönelik bir politika mıydı? Şeyh Bedreddîn hakikaten Selçuk soyundan geldiğini bahane edip saltanat iddiasıyla mı harekete geçmişti,[92] yoksa gerçekten toplumsal düzeni değiştirmeyi hedefleyen büyük bir ihtilal peşinde miydi?[93]

Kanaatimiz, Şeyh Bedreddîn'in keyfi olarak, sırf saltanat elde etmek, Osmanlı iktidarına el koymak için değil, hudut boylarındaki köklü gazi geleneğinden, üstelik bir de ulema ailesinden gelen yüksek sınıfa mensup biri sıfatıyla, merkezîyetçi bir yönetim tarzını arzu etmediği için, merkezkaç gücü temsil eden biri olarak, bu gücü elinden bırakmak istemediği şeklindedir. Zaten kanaatimizce o bu yüzden merkezîyetçiliğin değil, yerel güçlerin, feodallerin çıkarlarını temsil eden Musa Çelebi'nin tarafını tutmuş ve kazaskerliğini kabul etmiştir.

Bu sebeple biz Şeyh Bedreddîn'in, (üstelik yerel güçlerden yana bir siyaset izlemesi sebebiyle de kendisine uygun gördüğü) Musa Çelebi'nin Osmanlı sultanı olması halinde kesinlikle isyana kalkışmayacak olduğunu düşünüyoruz. Onun kafasındaki doğru siyasal düzen budur. Ayrıca kanaatimizce o muhtemelen, coşkun bir mistik kişiliğin de sahibi olarak böyle bir hareketi sıradan bir isyancının değil, ancak kendisi gibi *mehdî* kimliğine sahip birinin uygulama alanına koyabileceği inancında samimiydi. Onun mizacında olan birinin bu psikolojisini anlamak için, o sıralarda Osmanlı ülkesinde taht kavgalarının bütün şiddetiyle sürdüğü, toplumsal düzenin altının üstüne geldiği, insanların büyük bir karamsarlığın içinde yarınlarından ümitlerini kestiği bir zamanı yaşadığını gözden kaçırmamak gerekir. Bu, Şeyh Bedreddîn'in psikolojisini anlamak itibariyle çok önemli bir noktadır.

---

92 H. İnalcık, Şeyh Bedreddîn'in isyanında böyle bir düşüncenin mevcut olduğuna kanidir (bkz. *The Ottoman Empire*, s. 188). E. Werner de aynı kanaattedir (bkz. *Osmanlılar*, s. 49; *krş.* aynı yazar "Häresie".

93 Akdağ, I, 341, 344.

Bütün bunlara rağmen biz, Şeyh Bedreddîn'in hiçbir siyasal otoritenin hâkimiyetini tanımayan, herkesin başına buyruk yaşadığı "eşitlikçi, paylaşımcı" bir yeryüzü cenneti kurmayı planladığı, saltanat rejimine karşı olduğu ve onu yıkmayı planladığı için ayaklandığı tezinin de doğru olmadığı kanaatindeyiz. Nitekim aslında Marksist bir tarihçi olan E. Werner de böyle düşünmekte ve haklı olarak da, yalnızca Börklüce Mustafa'nın kafasında olan böyle bir ideolojinin Şeyh Bedreddîn'de bulunmadığını söylemektedir.[94]

Şüphesiz ki toplumsal bunalımın ortaya çıkardığı aksaklıklar Şeyh Bedreddîn'in dikkatini çekmiş, merkezîyetçi devletin bunları gidermekteki yetersizliklerini görmüş ve bunları düzeltmeyi düşünmüş olmalıdır. Onun zekâsında ve bilgisinde birisi için bu çok mümkündür. Zaten unutulmamalıdır ki o, babasının yerine Osmanlı tahtına talip olan Musa Çelebi'nin kazaskeriydi ve bu görevi sırasında pek çok kişiye timar verilmesini sağlamıştı. Eğer Musa Çelebi kardeşine yenilip öldürülerek saltanat şansını kaybetmeyip Osmanlı tahtının hâkimi olsaydı, Şeyh Bedreddîn de büyük bir ihtimalle öylece kalacak ve saltanat rejiminin üst bürokrasisinde o rejimin sağladığı avantajları herhalde kullanacaktı. Nitekim bazılarınca Şeyh Bedreddîn'e yakıştırılan ve o devir için çok ütopik bir düşünce olan saltanat rejimi karşıtlığı, bizce anakronik bir yakıştırmadan başka bir şey değildir; üstelik bu yakıştırmayı kanıtlayacak tarihsel bir veri de yoktur.

Yukarıdaki mütalaalar göz önüne alınınca, Şeyh Bedreddîn isyanının tipik bir *mehdîci* (mesiyanik) hareket mahiyetini taşıdığı rahatlıkla söylenebilir. Gerçi isyanın bu niteliği konusunda kaynakların hepsinde tam ve kesin bir kayda rastlanmıyorsa da, bu türden, farklı dinlere ve etnik kesimlere mensup insanları bir araya getirebilen, ileri sürüldüğüne göre de eşitlikçi, iştirakçi yani paylaşımcı, "hakça" bir düzen, başka bir deyişle bir "dünya cenneti" vaat eden bir ideoloji kullanan bütün halk hareketlerinin genellikle *mehdîci* (mesiyanik) karakterli olduğunu dünyadaki başka örneklerinden çok iyi biliyoruz.

Orta ve yeniçağlarda Doğu'da ve Batı'da hemen her zaman ve mekânda gözlendiği gibi, bu tür hareketlerin Türkiye tarihinde, gerek Şeyh Bedreddîn'den önce, gerekse sonraki dönemlerde de örnekleri fazlasıyla görülmektedir. Sâsânî döneminden başlayarak Emevi ve Abbasi devirlerine gelinceye kadar İran'da ortaya çıkan isyanların önemli bir kısmı, 13. yüzyılda

---

94 Werner, *age*, s. 51.

Anadolu'daki Babaî İsyanı, 16. yüzyıldaki Şahkulu ve Şah Kalender isyanları vs. bu çeşit hareketlerdir. Temel karakteristikleri, eşitlikçi ve paylaşımcı bir ideoloji kullanmak olan bu hareketlerin liderleri, Hıristiyan dünyada daima bir *mesi* (Mesih) veya İslâm dünyasında *mehdî* hüviyetiyle ortaya çıkmışlardır. Osmanlı kaynaklarında Börklüce Mustafa'nın kendini böyle takdim ettiği, hattâ Peygamber olarak gördüğü, bir rivayete göre tıpkı Baba İlyas-ı Horasânî gibi, "Lâ ilâhe illallah" dedirtip "Muhammedün Resûlullah" dedirtmediği şeklinde ifadeler bulunmakla beraber,[95] Şeyh Bedreddîn için bu konuda herhangi bir şey söylenmiyor.

Bununla birlikte, Şeyh Bedreddîn'in de bir *mehdî* hüviyetiyle ortaya çıktığı söylenebilir. Hattâ A. Gölpınarlı, kesinlikle bu kanaattedir; mehdîden bahseden *Sayhatu'l-Bûm fî Havâdisi'r-Rûm* (Anadolu Olaylarına Dair Baykuş Çığlığı) isimli, son zamanlara kadar iyi bilinen bir risalenin yazarı olup Şeyh Bedreddîn'le yakından tanışan 'Abdurrahman b. Ali el-Bistâmî (ö. 1431) adlı birinin, bu risalesini Bedreddîn'e okuttuğunu ve söz konusu mehdînin Şeyh Bedreddîn'in kendisi olduğuna onu inandırdığını söyler. Gölpınarlı'ya göre, Timur istilasının meydana getirdiği siyasal ve sosyal çöküş, Şeyh Bedreddîn'i bilinç altında *Sâhibu'z-zuhûr* veya *Sâhibu'l-hurûc* olan mehdînin bizzat kendisi olduğuna gerçekten inandırmış ve Şeyh onun için isyan etmiştir.[96]

Aslına bakılırsa onun böyle bir misyonu benimsemiş olduğu, *Vâridat*'ta, son zamanlarda Allah'ın zâtının zuhur ve *Sahib-zaman*'ın halkı tevhîde çağırıp bütün kötülükleri sileceğine dair, Tâhâ sûresindeki bir âyetin açıklamasıyla ilgili olarak söylediği sözlerinden anlaşılabilir.[97] Her ne kadar beklenen bu *Sahib-zaman*'ın kendisi olduğunu açıkça söylemiyorsa da, kanaatimizce kastettiği budur.

---

95 Şükrullah, *Behcetü't-Tevârîh*, s. 60.

96 Gölpınarlı, s. 9-10.

97 Bkz. *Vâridât*, Kâmil Şahin Özel Ktp. nüshası, v. 22b; *krş.* Gölpınarlı, s. 10, 40. Gölpınarlı, Şeyh Bedreddîn'in şuur altından kendi misyonuna inandığı kanaatindedir. Şeyh Bedreddîn, Tâhâ sûresinin Kıyamet'i işaret eden âyetlerinden 108. âyette geçen, Kıyamet'e yakın bir zamanda, bütün insanların "kendisinde hiçbir eğrilik bulunmayan bir davetçi"ye uyacaklarına dair sözleriyle ilgili olarak ilginç bir yorum yapar. Ona göre bu âyetle kastedilenin, âhir zamanda "ilâhî zât"ın zuhuru ve tevhîdin yayılmasıdır. Hüküm yalnızca işte bu *Sahibu'z-Zaman* olan biricik zata ait olacak, o tevhîdin yegâne mazharı sıfatıyla halkı kendisine uymaya çağıracak ve saltanatı saf saf duran dağlar misali devam edecektir.

Burada hatıra bir soru geliyor. Acaba Şeyh Bedreddîn'in bu mehdî kimliği, ileride Bayramîyye Melâmîliği'nden bahsedilirken genişçe görüleceği üzere, siyasal fonksiyonları da üstlenen bir *kutup* telâkkisiyle irtibatlandırılabilir mi? Başka bir deyişle, Şeyh Bedreddîn, Bayramîyye Melâmîleri'nde çok açık bir telakki olarak gözlemleyebildiğimiz, siyasal misyon yüklenmiş bir *kutb-mehdî* telâkkisi ile mi harekete geçmişti? Bu mümkün olabilir. Ama *Vâridat*'ta buna dair en ufak bir ima yoktur. Şeyh Bedreddîn'in mehdîlik bilinciyle hareket ettiği, H. J. Kissling ve Ernst Werner tarafından da vaktiyle düşünülmüştür. Onlara göre Şeyh, kendine katılanların bu konudaki geleneksel beklentilerini tatmin etmiştir.[98]

Şeyh Bedreddîn'in bu kimliğiyle alakalı olarak, başta Halil b. İsma'il'in menâkıbnâmesi olmak üzere, muhtemelen onu kullanan Osmanlı kaynaklarının da zikrettikleri, Selçuklu hanedanına mensubiyet meselesine de burada değinmek gerekiyor. Acaba Şeyh Bedreddîn isyana teşebbüs ederken gerçekten böyle bir iddiada bulunmuş muydu? Başka bir ifadeyle isyanı, saltanat makamının Osmanlı hanedanı mensuplarının değil, ondan daha eski Selçuklu hanedanının bir mensubu olarak kendisinin hakkı olduğunu savunmuş muydu? Katılanların gözünde isyanı dinî açıdan meşrulaştıracak mehdî kimliğinin yanına, siyasal olarak da meşrulaştıracak böyle bir kimliği ileri sürmüş müydü?

Torunu Halil b. İsma'il eserinde dedesinin Selçuklu hanedanına mensubiyetini ısrarla vurguladığına göre, Şeyh Bedreddîn gerçekten böyle bir avantajı kullanmış olmalıdır. Eğer kullandıysa buna şaşmamak gerekir. Ancak bunu kesin olarak bilebilmek mümkün görünmediği gibi, ilk defa Halil b. İsma'il'in dile getirdiği bu mensubiyet iddiasının tarihsel geçerliliğini kanıtlamak da imkânsızdır. İ. Hakkı Uzunçarşılı, siyasal iktidar talebiyle meydana çıkanların, bu hareketlerini meşru göstermek için hep eski hükümdar sülalelerinden birine mensup olduklarını ileri sürerek sahte şecereler uydurduklarını, dolayısıyla Şeyh Bedreddîn'in nispet edildiği bu şecerenin de aynı türden olması gerektiği kanaatindedir[99] ki bizce de böyle olmalıdır.

Şeyh Bedreddîn'e izafe edilen ideolojinin muhtevasına gelince, "Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler arasında fark gözetmeyen, bunların mensup olduğu dinlerin birbirlerine üstünlüğünün söz konusu olmadığı-

---

98 H. J. Kissling, s. 127; E. Werner, "Häresie"; aynı yazar, *Osmanlılar I*, s. 39.

99 *Osmanlı Tarihi*, I, s. 361, not 1.

nı ileri süren ve eşler hariç, her türlü mal ve servetin ortaklaşa kullanımını prensip kabul eden eşitlikçi ve paylaşımcı" bir ideolojinin, gerçekten onun tarafından propaganda edildiğini bildiren hiçbir tarihsel kanıt ortada yoktur. Buna rağmen İ. Hâmi Danişmend, İ. Hakkı Konyalı gibi bazı tarihçiler, Raif Yelkenci gibi araştırmacılar bu meseleyi sorgulamadan, Şeyh Bedreddîn'in "şiddetli bir komünist" olduğuna kani olmuşlardır.[100] Oysa bu ideoloji hikâyesinin tek kaynağı olan Dukas, daha önce de vurgulandığı üzere, Şeyh Bedreddîn'in adını dahi zikretmeden sadece Börklüce Mustafa'nın, Sakız Adası'ndaki Turloti Manastırı'nın Girit Adası'ndan gelme rahibine böyle bir düşünce aktardığını bildirir.

Dukas'ın, Börklüce Mustafa'nın Sakız Adası'ndaki rahiplere ve Bizanslı köylülere bu ideolojiyi propaganda ettiğini söylemesi, kuvvetli bir ihtimalle bir gerçeğin ifadesi olabileceği gibi, Börklüce Mustafa'yı halk nazarında küçük düşürmeye ve kötülemeye yönelik bir propagandanın ürünü de olabilir. Ancak tartışılması gereken bu değildir. Tartışılması gereken, Şeyh Bedreddîn hakkında benzeri bir ideolojinin ne Dukas'ta, ne de Osmanlı kaynaklarında bulunmasına rağmen, günümüzdeki bazı araştırıcılarca hiçbir kanıt gösterilmeden Şeyh Bedreddîn'e mal edilişidir. Eğer bu doğruysa, yani gerçekten Şeyh Bedreddîn böyle paylaşımcı ve eşitlikçi bir vaat ile isyana etmiş idiyse, normalde aleyhine kullanmak için böyle bir şeyi kaçırmamaları gereken Osmanlı kaynaklarının bundan bahsetmemeleri nasıl açıklanmalıdır?

Buna karşılık, onun Kahire'den Anadolu'ya döndüğünde Sakız Adası'na giderek oradaki rahiplerle görüştüğünü, onlarla tartıştığını ve onları Müslüman ettiğini aynı kaynaklar zikrediyor.[101] Dukas'ın Şeyh Bedreddîn'in bu ziyaretini atlaması mümkün müdür? Acaba Dukas, belki de Börklüce Mustafa ile birlikte bu ziyareti ilk yapan Şeyh'i unutup Börklüce Mustafa adaya sık sık gidip geldiği için mi veya daha büyük bir ihtimalle, daha önce de belirttiğimiz gibi, Cenevizliler hizmetinde çalışan biri olarak İzmir'de oturduğu, dolayısıyla Börklüce Mustafa isyanının çıktığı havaliye yakın olduğu için mi yalnızca onu zikretmektedir? Bizce bu ihtimal kuvvetli görünmekle beraber kesin bir sonuca varmak mümkün görünmüyor.

Öte yandan Şeyh Bedreddîn'in de Börklüce Mustafa'nınkine benzer bir propaganda yaptığını gösterir tarihi bir kayıt olmamasına rağmen, şöyle dü-

---

100 Danişmend, I, 162; İ. H. Konyalı, "Stalin'in Şeyhi Bedreddin-i Simavî", *Tarih Hazinesi*, 1 (15 Kasım 1950), s. 3-7.

101 Halil b., s. 89-93; Taşköprülüzâde, *Mevz'ûât*, I, 750; aynı yazar, *Şakâyık*, s. 72.

şünmek de mümkün olabilir mi? Eski çağlardan beri bütün mesiyanik hareketlerin kullandığı ideolojilere benzer, orijinal bir yanı olmayan bu eşitlikçi ideoloji, belki Bedreddîn tarafından da taraftarlarını çoğaltınaya yönelik olarak isyan öncesi kullanılmış olabilir. Nitekim böyle bir ideolojinin 1240'taki Babaî İsyanı'nda da Baba Resul tarafından propaganda edildiğine dair dönemin kaynaklarında açık kayıtlar vardır.[102]

Kesin olarak bildiğimiz bir şey varsa, Bedreddîn'in Musa Çelebi zamanındaki kazaskerliği sırasında kendilerine timar verilip Çelebi I. Mehmed tarafından geri alınan hemen bütün timar sahiplerinin, sınır gazilerinin ve Osmanlı fetihleri sırasında topraklarına el konulan yerel Hıristiyan feodallerin Şeyh Bedreddîn'in etrafında toplandıklarıdır. Bu, onun bu mağdur feodal kesimlere, belki paylaşımcılığı ve eşitlikçiliği değil ama, kendisine katıldıkları takdirde, başarıya ulaşır ulaşmaz eski topraklarını iade etmeyi vaat ettiğini açıkça kanıtlıyor.

Böyle olunca, Şeyh Bedreddîn İsyanı'nın, iddia edildiği gibi paylaşımcı ve eşitlikçi, özel mülkiyete karşı bir halk hareketi, hattâ isyana katılanlar arasında Hıristiyan ve Müslüman köylüler de bulunmasına rağmen bir köylü isyanı değil, son tahlilde, büyük kesimiyle imtiyazları ellerinden giden Müslüman sipahilerin, sınır gazilerinin ve Hıristiyan feodallerin beklentilerine hizmet eden bir ayaklanma hareketi olduğunu kabul etmek daha doğru görünüyor. Halil İnalcık ve Mustafa Akdağ, çok haklı olarak kendi de bir gazi ailesine mensup bulunan Şeyh Bedreddîn İsyanı'nın sınır boylarındaki gazilerle, timarlı sipahilerle, hattâ medreselilerle yakından ilgili bulunduğu teşhisini koymuşlardır.[103] Hattâ bize göre bu isyana Halil İnalcık ve Mustafa Akdağ'dan sonra en isabetli teşhislerden birini koymuş olan M. Ali Kılıçbay da, toprak sahibi bir gazi ailesine ve Selçuklu hanedanına mensubiyet iddia eden bir soylu olarak, Şeyh Bedreddîn'in bir köylü ayaklanmacısı olmadığına dikkat çeker; kanıt olarak da, Şeyh Bedreddîn'in, Yıldırım Bayezid'in merkezîyetçi politikasına karşı çıkan Timur'un yandaşı ve Anadolu'daki merkezkaç güçlerin temsilcisi Musa Çelebi'nin kazaskeri olmasını gösterir.[104]

---

102 A. Yaşar Ocak, *Babaîler İsyanı Yahut Alevîliğin Tarihsel Altyapısı*, 2. baskı, İstanbul: Dergâh Yay., 1996, s. 113, 219.

103 İnalcık, s. 188; Akdağ, I, 346. İnalcık ve Akdağ haklı olarak hareketin merkezîyetçiliğe bir tepki olduğu görüşündedirler.

104 Kılıçbay, *Feodalite ve Klasik Dönem Osmanlı Üretim Tarzı*, s. 345-346.

Bu isyanla ilgili gözden uzak tutulmaması gereken bir nokta da şudur: Şeyh Bedreddîn'in isyanıyla Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal'in isyanları arasında sosyal tabanları itibarıyla önemli bir fark vardır. İki halife de kimlik itibariyle Şeyh Bedreddîn'den farklı kişiliklere sahiptiler. İkisi de Kalenderî olan bu kişilerin, Şeyhleri gibi yüksek bir sosyal tabakadan gelmedikleri çok açık olduğu gibi, güçlü bir eğitim görmüş olmadıkları da açıktır. Her ikisi de şeyh olan bu iki şahsın etrafına toplananların büyük kısmı Kalenderî dervişleri (Torlaklar) olup, geri kalanlar da büyük bir ihtimalle Fetret döneminin rahatsızlıklarını sonuna kadar yaşayan ve Osmanlı siyasal iktidarının Çelebi I. Mehmed döneminde gittikçe güçlenen merkezîyetçi devletçi tavrına karşı direnen göçebe Türkmen ve köylü kesimi olmalıdır. Bu iki isyan söz konusu edildiğinde, İnalcık'ın ve Akdağ'ın teşhislerinin doğruluğu daha iyi meydana çıkıyor.[105]

Osmanlı kaynakları, Şeyh Bedreddîn'in Ağaçdenizi (Deliorman) bölgesinde yakalanmasından ümidi kesen Şehzâde Murad ve Bayezid Paşa kumandasındaki Osmanlı kuvvetleri yetersiz kalınca, Bayezid Paşa'nın, mürid olmaya gelmiş kişiler hüviyetiyle Şeyh'in kuvvetleri arasına gizlice casuslar soktuğunu yazıyorlar. Onlar vasıtasıyla toprak sahiplerine topraklarının iade edileceği konusunda teminat verilmesini sağlamış, bunun üzerine bu kişiler Şeyh Bedreddîn'i terk edip Osmanlı kuvvetlerine katılmışlardır.[106]

Ne garip tecellidir ki, isyan sırasında Şeyh Bedreddîn'i yakalayıp Osmanlı kuvvetlerine teslim edenler, başlangıçta onu destekleyen, ama kendilerine vaat edilen topraklar karşılığında ihanet etmekte de bir sakınca görmeyen işte bu Müslüman sipahiler ve Hıristiyan feodallerdir. Böylece taraftarlarının büyük bir kısmını kaybeden Şeyh, Kalenderî müridleriyle kalakalmış, bu dervişler Osmanlı kuvvetlerine canla başla karşı koyarak kanlarının son damlasına kadar Şeyhlerine sadakatlerini göstermişlerdir. Şeyh Bedreddîn'in hiç beklemediği bu gelişme, onu büyük bir hayal kırıklığına uğratmış olmalıdır. Bu ihanet, bir bakıma isyanın çok da iyi organize edilmediğini, Şeyh'in kendini güvenceye alacak tedbirler konusunda ihtiyatsız davrandığını göstermektedir.

---

105 İnalcık, "Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfî-Sultânî Hukuk ve Fâtih'in Kanunları", *Osmanlı İmparatorluğu, Toplum ve Ekonomi*, İstanbul: Eren Yay., 1993, s. 326 (Bu makale daha önce şurada yayımlanmıştır: *SBFD*, XIII/2 (1958), s. 102-126); Akdağ, I, 342-343.

106 İdrîs-i Bitlîsî, v. 256a; Hoca Sa'deddîn, I, 299; Solakzâde, 135; Hüseyin Efendi, I, 150a.

Osmanlı kuvvetleri tarafından yakalanır yakalanmaz, o sırada Selanik'i fethe hazırlanan ve Serez'de bulunan Çelebi I. Mehmed'in yanına getirilen Şeyh Bedreddîn'in, yargılanmak üzere bir eve hapsedildiği biliniyor. *Menâkıb*, Şeyh Bedreddîn'in aslında sultanla görüşmek niyetiyle hareket ettiğini, ancak yanındaki bazı kötü niyetli müridlerin onu sultana gammazladıklarını, bu yüzden işin çığrından çıktığını savunur ve Şeyh'in yakalanışında katkısı olan bu müridlerin isimlerini de verir.[107] Sonunda Şeyh Bedreddîn sultanın huzurunda toplanan özel bir mahkeme heyetinin karşısına çıkarılarak yargılanır. Bu mahkeme, Anadolu dışından gelme ulemadan olup, ünlü âlim Sa'deddîn-i Teftâzânî'nin öğrencilerinden Mevlânâ Haydar-ı Herevî'nin başkanlığında, ileri gelen ulema ve kadılardan oluşuyordu. Şeyh Bedreddîn burada uzun bir sorgulamaya tabi tutuldu; düşüncelerini açıkladı ve sonunda devlete isyan etmekten suçlu bulunarak "kanı helal, malı haram" fetvasıyla idama mahkûm edildi.[108]

Genellikle *Heşt Bihişt*, *Tâcü't-Tevârîh*, *Bedâyi'u'l-Vekâyi'* gibi biraz daha geç dönem kaynaklarında, mahkemede hazır bulunan ulemanın, büyük, kadri kıymeti bilinen, itibar edilen, herkesin saygısını kazanmış bir âlim iken "Şeytan'ın aldatmalarına kapılarak" isyana kalkıştığı için Şeyh Bedreddîn'e birçok serzenişte bulundukları, "ulemanın yüzünü yere yapıştırıp itibarlarına leke düşürdüğü" için onu azarladıkları şeklinde tafsilata rastlanır.[109] Aynı kaynaklara göre, sonunda kendi durumu hakkında ne icap ettiğine dair bizzat Şeyh Bedreddîn'e fetva sorulmuş, o da suçunu kabul ederek kendi idam fetvasını kendi vermiştir. *Menâkıb* ise, muhakeme safahatı konusunda önemli ve kanaatimizce bazı yanlış bilgileri de düzeltecek ayrıntıları gündeme getiriyor: Buna göre Şeyh Bedreddîn'e yöneltilen suçlamaların başında, peygamberlik iddiası (*da'vî-i nübüvvet*) ve bazı "şenî' sözler" gelmektedir. Bu "iftiralar"ı yöneltenler içinde bazı ulema ve şeyhler de vardır. Sultan, Şeyh Bedreddîn'e niçin "ulû'l-emre itaat etmeyip" isyana kalkıştığını sormuş, o da kendisine Mısır'a gitmek için izin istediği halde vermediğini söyleyince sultan, Şahruh'un yanına gitmesinden korktuğunu ima etmiştir. *Menâkıb*'a

---

107 Halil b. İsma'il, s. 111-114.

108 Oruç Beğ, s. 45; 'Âşıkpaşazâde, s. 93; Neşrî, I, 147; İdrîs-i Bitlîsî, v. 256b; Takıyyüddin et-Temîmî, *Tabakatü'l-Hanefiyye*, v. 284b; Taşköprülüzâde, *Mevz'ûât*, I, 750; aynı yazar, *Şakâyık*, s. 73; Hoca Sa'deddîn, I, 299; Solakzâde, 135; Hüseyin Efendi, I, 150a; *krş.* Uzunçarşılı, I, 364-365; Danişmend, I, 180.

109 İdrîs-i Bitlîsî, Hoca Sa'deddîn, Hüseyin Efendi, aynı yerlerde.

bakılırsa, Şeyh Bedreddîn bunu reddetmiş, sultan da müridlerinin çoğalmasından korktuğu için şeyhin idamını istemiştir.[110]

Bir başka önemli ayrıntı da Şeyh Bedreddîn'in idamına fetva verenin gerçekte kim olduğudur. Onu yargılamak ve hakkında fetva vermekle görevli olan Mevlânâ Haydar-ı Herevî'dir. Ancak Mevlânâ Haydar-ı Herevî, sorgulama esnasında Şeyh Bedreddîn'in verdiği ifade ve bilimsel kapasitesi karşısında takdirlerini açıklamaktan geri kalmamış ve sultandan müsaade isteyerek iki gün onunla özel görüşme yapmıştır. Bunun sonunda Şeyh Bedreddîn'in kesinlikle idam edilmemesi ve serbest bırakılması gerektiğine kani olmuş, sultanı ve çevresini buna ikna etmek için çok uğraşmış, ancak başaramamıştır. Halil b. İsma'il'e göre, idam konusunda ısrar eden ve buna dair fetvayı bizzat veren, yine İran kökenli ulemadan olup, önceleri Şeyh Bedreddîn'in yakın dostuyken sonradan ona karşı olan Fahreddîn-i 'Acemî'dir.[111]

Halil b. İsma'il'in anlattıkları –ki kendi de açıkça söylüyor– gösteriyor ki, Şeyh Bedreddîn bazı araştırmacıların ileri sürdükleri gibi, düşüncelerinden dolayı bir *zındık ve mülhid* olarak "şer'an" değil, devlete isyan suçundan "örfen" idam edilmiştir.[112] Bunu bizzat torununun söylemesi önemlidir. Nitekim başta Uzunçarşılı ve İnalcık olmak üzere modern tarihçiler ve hukukçular, Şeyh Bedreddîn'in fikirleri sebebiyle şeriata karşı gelmekten değil, devlete isyana kalkışmaktan örfen ve siyaseten idam edildiği görüşünde birleşirler.[113]

Burada dikkat çekilmesi gereken bir husus, Şeyh Bedreddîn'i yargılayan mahkemenin, dönemin yürürlükte olan hukuk usulüne ve kurallarına göre yasal olarak teşekkül ettiği ve şeyhin adil bir şekilde yargılandığı,[114] hattâ bizzat torunu Halil b. İsma'il'in de belirttiği gibi, çok hatırlı ulemadan olması dolayısıyla, bizzat sultanla tartışacak kadar müsamaha gösterildiği ve düşün-

---

110 Halil b. İsma'il, s. 117-121.

111 *Age*, s. 121-123.

112 *Age*, s. 130.

113 Msl. bkz. Uzunçarşılı, I, 365; İnalcık, s. 188; Ahmet Mumcu, *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katil*, 2. baskı, Ankara: Birey ve Toplum Yay., 1985, s. 127; Yaşar Şahin Anıl, *Osmanlı Döneminde İki Dava: Şeyh Bedreddin ve Midhat Paşa Davaları*, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 1995, s. 89-90.

114 *Age*, s. 93. Hattâ yazar Y. Şahin Anıl, mahkemenin Şeyh Bedreddîn'e karşı dönemin hukuku açısından hiçbir haksızlık ve adaletsizlik yapmadığını, tersine ilmine ve mevkiine hürmeten çok müsamahalı hareket ettiğini belirtir.

celerini, eylemini rahatlıkla savunmasına izin verildiğidir.[115] Bu saygının bir göstergesi de, isyan suçundan idam edilmesine rağmen, mallarının müsadere olunmaması, malının haram olduğuna hükmedilmesidir. Zaten eğer Şeyh Bedreddîn büyük ulemadan olmasaydı, hep yapılageldiği üzere, yakalanır yakalanmaz idam edilirdi. Sultanın huzurunda muhakeme edilmesinin sebebi, şahsiyetine ve ilmine duyulan büyük saygıdır.[116]

Menâkıb idam tarihini ebced hesabıyla "*İnnehû meczûbu Hu*" (Şüphesiz o Allah'ın bir meczûbuydu) şeklinde *818*, gününü de 27 Şevval cuma olarak veriyor.[117] Böylece Şeyh Bedreddîn, torununun rivayetine göre 30 Aralık 1415'te idam edilmiş olmaktadır. Ne var ki bu tarih gerçekte cuma gününe değil, pazartesiye rastlıyor. Cuma ise 2 Zülka'de 818, yani 2 Ocak 1416 günüdür. Bu takdirde Halil b. İsma'il'in verdiği 818 tarihinin ebced hesabıyla düşürüldüğü için yanlışlığı söz konusu olamaz. Ancak bu 818 tarihini yazar doğru bilmiyor olabilir. Bununla beraber ya 27 Şevval yanlıştır, ya da cuma gününün yanlış olması gerekir. Eğer 27 Şevval doğruysa idam tarihi 30 Aralık 1415 olur; eğer cuma günü doğruysa bu takdirde de günün tarihinin 2 Zülkade 818, yani 2 Ocak 1416 olması icap eder. Buna karşılık Osmanlı kaynaklarından Oruç Beğ, 'Âşıkpaşazâde, Neşrî, İdrîs-i Bitlîsî hiç tarih vermezler. Taşköprülüzâde, Hoca Sa'deddîn, Solakzâde vb *Menâkıb*'ı temel alan diğer kaynaklara gelince, onlar herhangi bir tarih zikretmedikleri gibi, onun verdiği tarihi de yazmazlar. Aslında bir Arap kaynağı olan *Tabakâtü'l-Hanefiyye* 820/1417 tarihini, 17. yüzyıl kaynağı *Bedâyi'u'l-Vekâyi'* ise 823/1420 gibi oldukça geç bir tarihi kaydederler. Kanaatimizce İbn 'Arabşah gibi Şeyh Bedreddîn'le karşılaştığı tarihi unutması mümkün olmayan bir müellifin şahâdeti göz önüne alındığında, idamın 1415'in sonlarında infazı mümkün değildir. Ayrıca Şeyh Bedreddîn'in Eflak'a geçtiği tarih Gh. J. Constantin tarafından çok iyi tespit edilmiş olup İbn 'Arabşah'ınkiyle de uyuştuğundan, isyanın hazırlıkları ve süresi de göz önüne alınırsa, idamın 1416 sonlarından önce gerçekleşmesi imkânsızdır. 1420 ise, olayların gelişme çizgisine aykırı olduğu için çok geç bir tarihtir. Bu sebeple bizce idam tarihi, büyük bir ihtimalle 1416 sonları olmalıdır.

Çok ilginç olduğuna hiç şüphe bulunmayan bu tarihi muhakemenin safahatına dair *Menâkıb*'daki bilgilerin dışında herhangi bir resmî belgeye

---

115 Halil b. İsma'il, s. 117-124.

116 Mumcu, *age*, s. 125-127.

117 *Age*, s. 133, 136.

sahip değiliz. Muhakkak ki prosedüre uyularak mahkemede cereyan eden sorgulama esnasında Şeyh Bedreddîn'e sorulan soruların ve onun verdiği cevapların yazıldığı veya en azından yöneltilen suçlamaların zaptolunduğu bir sicil kaydı herhalde bulunuyordu. Ne var ki bugüne kadar böyle bir kayda rastlanmamıştır. Çok uzak bir ihtimal, hattâ imkânsız gibi görünmesine rağmen günün birinde bu kaydın ortaya çıkması halinde, herhalde bu tarihi muhakeme safahatı pek çok problemimizi halletmiş olacaktır.

İdam hükmü, Serez Çarşısı'nda bir dükkânın önünde infaz olundu.[118] Eğer torununun kaydettiği doğum tarihi doğruysa, bu talihsiz mümtaz şahsiyet idam edildiğinde henüz elli sekiz yaşında bulunuyordu.

Her şeyden önce özenle vurgulamak gerekir ki, Şeyh Bedreddîn ne kendinden önceki, ne de kendinden sonraki isyan liderlerine benzer. Önderliğini yaptığı ayaklanma da Türkiye tarihinde –kısmen Babaî İsyanı hariç– sonuçları itibariyle benzeri görülmemiş bir toplumsal harekettir. Aslında görünüşte birbirine çok benziyor izlenimini veren ve bu yüzden bir kısım araştırmacıları yanıltan bu iki hareket, aralarındaki bazı benzerliklerden çok, özellikle mühim farkları vurgulamak bakımından sadece 1240'taki Babaî İsyanı'yla karşılaştırılabilir. Bunu da iki noktada yapmak mümkündür: 1) Liderlerin konumları ve kişilikleri bakımından, 2) İki hareketin amaçları, toplumsal tabanları, yapısal özellikleri ve sonuçları bakımından.

Önce birinci hususu ele alalım:

a) İlk bakışta her iki liderin de şeyh oldukları görülür. Ama Baba İlyas-ı Horasânî'nin yüksek tahsil yapmak bir yana, belki okuma yazma dahi bilmeyen bir Türkmen babası olarak popüler sûfi kimliğine karşılık, Şeyh Bedreddîn yüksek tasavvufa mensuptur. Kahire gibi büyük bir şehirde çok iyi bir fıkıh ve tasavvuf eğitimi görmüş, tasavvufun teorik yanıyla da yakından ilgilenmiş, bu konuda Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî başta olmak üzere en önemli mutasavvıfların eserlerini okumuş, hattâ *Füsûsu'l-Hikem*'e şerh yazmış, üstelik bu alanda kendi telif eserlerini meydana getirmiştir. Ayrıca o dönemin en yüksek tahsilini yaparak özellikle fıkıh alanında İslâm dünyası çapında bir bilim adamı olmuş, felsefeyle uğraşmış, yüksek bir devlet yöneticisi olarak bürokraside hizmette bulunmuştur. Bizce bu özellikleri, Şeyh Bedreddîn'i Baba İlyas-ı Horasânî'den önemli ölçüde ayırdığı gibi, bir "ihtilal" lideri olarak da çok müstesna bir mevkie yükseltiyor. Türk tarihinde onun kişiliğinde ikinci bir ihtilal liderine rastlamak mümkün değildir.

---

118 Msl. bkz. 'Âşıkpaşazâde, s. 92; Neşrî, I, 147 ve diğerleri, ilgili yerlerde.

b) Her iki isyan lideri de mehdîci bir misyonla hareket ediyorlar ve bu misyonlarına büyük bir içtenlikle inanıyorlardı. Bu sebeple etraflarına büyük kitleleri toplayabilmişlerdi. Ama Baba İlyas-ı Horasânî'nin "resullük" davasına karşılık, Şeyh Bedreddîn'e ait böyle açık bir iddiayı hiçbir kaynak yazmaz.

İkinci hususa gelince:

a) İlk dikkati çeken şeyin, her iki isyanın da büyük ölçüde sosyoekonomik ve siyasal bunalımların eseri olduğudur. Nasıl Babaî İsyanı Selçuklu Anadolusu'ndaki sosyal ve ekonomik birtakım rahatsızlıklardan, siyasal sürtüşmelerden doğup gelişmişse, Şeyh Bedreddîn İsyanı da büyük ölçüde 1402 Ankara Savaşı'ndan sonra, Fetret Devri denilen 1402-1412 arasındaki ara dönemde, Osmanlı Devleti'nin maruz kaldığı siyasal, sosyal ve iktisadi buhranların bir ürünüdür.

b) Her iki isyan da aynı şekilde mehdîci bir ideoloji kullanır. Bir farkla ki, Baba İlyas-ı Horasânî'nin "Peygamberlik" davasına mukabil Şeyh Bedreddîn "mehdîlik" iddiasındadır. Özellikle Baba İshak'ın Güney Anadolu'da yaydığı Hıristiyanlık-Müslümanlık-Mazdeizm karışımı doktrin dikkate alındığında, her iki olayın ideolojisi de, dinler arası senkretik bir nitelik gösterir. Şeyh Bedreddîn İsyanı'nda da özellikle halifeleri Torlak Kemal ve Börklüce Mustafa'nın, Müslümanlık-Hıristiyanlık-Yahudilik karışımı bir inancı, başka bir deyişle heterodoks bir İslâm anlayışını propaganda ettiklerini biliyoruz.

c) Her iki isyanın amacı da, söylendiğine göre, özlenen "adaletin hâkim olduğu bir toplumsal düzen" yaratmaktır. Ancak bu amaç sadece bir tek yolla, siyasal iktidarı ele geçirerek gerçekleşebileceğinden her iki isyan da bir açıdan siyasal hareketlerdir.

d) Her iki isyanın propagandasında ve organizasyonunda birinci derece rol oynayanlar, isyan liderlerinin halife ve müridlerinden ibaret büyük bir dervişler kadrosudur. Bu anlamda ikisi de birer sûfi hareket kabul edilebilir.

e) Nasıl Babaî İsyanı aslında siyasi-sosyal bir hareket olmasına rağmen, kendinden sonra Babaî Hareketi denilen büyük bir dini-mistik hareket doğurmuşsa, Şeyh Bedreddîn İsyanı da aynı nitelikte bir ayaklanma olmuş ve kendinden sonra *Bedreddînîlik* yahut *Simâvenîlik* denilen dinî hareketi doğurmuş ve bu yolla Balkan Alevîliği'ni yaratmıştır.

f) Bu benzerliklere rağmen her iki isyan arasındaki en büyük fark, isyana katılan zümrelerin sosyal tabanlarındadır. Babaî İsyanı'na katılanlar, aralarında köylüler de olmakla beraber, büyük çoğunlukla konar-göçer Türkmenler'den

oluşmuştur. Şeyh Bedreddîn İsyanı'na katılanlarsa esas itibariyle Anadolu ve Rumeli'de timarları elinden alınmış sipahiler ve Balkanlar'da uc mıntıkalarındaki gazi sınıfı ile Osmanlı fetihlerinin topraklarından ettiği eski Hıristiyan feodallerdir. Bu o kadar önemli bir farktır ki, bir yandan Şeyh Bedreddîn İsyanı'nın büyüyüp gelişmesinde rol oynarken, diğer yandan isyanın başarısızlıkla sonuçlanmasına sebebiyet vermiştir. Çünkü Osmanlı kuvvetleriyle yapılan son muharebede, Şeyh Bedreddîn'in yanındaki sipahiler ve feodaller, toprak vaat edilir edilmez, Osmanlı kuvvetlerinden yana geçmişler, Şeyh'in yanında kalanlar ise kendi müridleri olmuştur. Oysa Babaî İsyanı'nın başarısızlığının sebebi ihanet değil, Türkmenler'in zırhlara bürünmüş paralı Frenk askerleri ve ağır silahları karşısında çok amatör ve zayıf kalışlarıdır.

Sonuçta Şeyh Bedreddîn "ihtilalci" kimliğiyle kimdir? M. Şerefeddin başta olmak üzere, aynı kaynakları kullanan araştırmacıların bugüne kadar onun hakkında yaptıkları değerlendirmeler Şeyh Bedreddîn'i bütün türevleri hesaba katılmak kaydıyla iki zıt çizgiye indirger:

a) Her ne kadar büyük bir âlim olsa da Şeyh Bedreddîn sonuçta devlete karşı ayaklanmış bir isyancıdır.

b) Mazlum halkların ezilmesine karşı çıkarak onları paylaşımcı, eşitlikçi bir düzen içinde yaşatmayı amaçlayan büyük bir devrimcidir.

Ama bunlar arasında en ilginç değerlendirmelerden birini, zaman zaman tarihi roman üslubuna kaçan kitabında B. N. Kaygusuz yapıyor. Onun gözünde Şeyh Bedreddîn, zamanından önce gelmiş büyük bir İslâm müceddidi, büyük bir toplumsal inkılapçıdır.[119] Bize göre ise o, Osmanlı merkezîyetçi yönetimine karşı olan bir İslâm âlimi ve mutasavvıf kimliğiyle, yaşanan toplumsal kargaşaya son verip toplumu ve mensup olduğu kesimi selamete eriştirme konusunda kendini yetkili görerek bir "mehdî" ruhuyla düzene karşı çıkan bir aksiyon adamıdır.

Her ne olursa olsun, dönemin en yüksek bürokratik mevkilerinden birini elde etmiş ileri gelen büyük bir bilim adamının ve önemli bir mutasavvıfın idamla sonuçlanan hayatı, Osmanlı tarihinin hakikaten en trajik sayfalarından biri olarak kalmaya devam edecektir. Ama aslında o, yüzyıllar boyunca hafızalardan silinmeyecek, hatırlandıkça hüzün, acıma ve hayranlık duygularını bir arada harekete geçirecek mazlum bir kahraman olarak da insanların

---

119 B. N. Kaygusuz'un bu konudaki açıklamaları için bkz. *Şeyh Bedreddin Simavenî*, s. 74-82, 109-118.

akıllarında ve gönüllerinde çoktan yerini almıştır ve o yeri korumaya devam edecektir.

G) Şeyh Bedreddîn Hareketi'nin Toplumsal Tabanı

Her türlü ideolojik yaklaşımın tuzağına düşmeden hareketin mahiyetini doğru anlayabilmek, yalnızca Şeyh Bedereddin'in nasıl biri olduğunu anlamakla çözülecek bir mesele değildir. Hareket'in sosyal tabanını, bu tabanın toplumun hangi kesimlerinden teşekkül ettiğini iyi bilmemiz gerekir. Şeyh Bedreddîn, Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal hangi kitlelere dayanarak harekete geçmişlerdi? İsyan propagandası ve bu propagandada sunulan vaatler, propaganda olunan ideoloji nasıl bir şeydi ve kimlere hitap ediyordu, başka bir deyişle, hedef kitleler hangileriydi?

Bu sosyal tabana dikkatle bakıldığında ilk planda göze çarpan, en başta Şeyh Bedreddîn'in kendi müridleriydi. Hocası ve şeyhi Hüseyn-i Ahlâtî'nin vefatından sonra, onun vasiyeti uyarınca fiilen şeyhlik görevini üstlenen Bedreddîn'in mürid çevresi çok dikkat çekicidir. Hocasının tarikatının –*Menâkıb*'ın Mevlevî olduğunu söylemesine rağmen– hangisi olduğuna dair kesin bilgiye ulaşamıyorsak da, Şeyh Bedreddîn'in Anadolu'daki ilk müridlerinin, sonra gelişen olaylara bakıldığında Mevlevî dervişleri olduğunu, onların böyle bir isyan hareketinde yer alabileceklerini kabul etmek neredeyse imkânsıza yakın derecede zordur, sebebi gayet açıktır.

Bizce Hareket'e katılan çekirdek tabakanın –Börklüce Mustafa'nın çevresi dahil– Hurûfî inanç taşıyan *Torlaklar* (Kalenderîler) olduğunu görmek hiç de zor değildir. Torlak Kemal'in başında bulunduğu bir grup Torlak, Domaniç yakınlarında bir köyde Şeyh Bedreddîn ile karşılaşıp ona mürid olmuşlardır.[120] Şeyh Bedreddîn, Börklüce Mustafa ve müridleriyle de daha önce Aydın dolaylarında ilişki kurmuş olmalıdır. Bunlara, Şeyh Dobruca'ya gittiğinde oradaki Sarı Saltık Zaviyesi'nde yaşayan *Işıklar*, yani bu adla anılan bir başka grup Kalenderî dervişi de katılmış olmalıdır.

Bu çok garip bir durumdur ve bizce bir bürokrat ve âlim olarak statüsü gereği Sünnîliğe uygun davranan Şeyh Bedreddîn'in, özel düşünce hayatında muhtemelen pek de öyle olmadığını, en azından her zaman tam bir Sünnî gibi düşünmediğini, özellikle kendisinin mehdî olduğuna karar verdikten sonra bir zihniyet değişikliği yaşadığını düşündürtüyor. Ama Şeyh Bedreddîn

120 Halil b. İsma'il, s. 93.

Hareketi'nin taraftarları ve bağlıları yalnız bunlardan ibaret değildi. Ayrıca bu çekirdek tabana eklemlenmiş çok daha geniş bir taraftarlar kitlesi bulunuyordu. Bu çevrenin nasıl teşekkül ettiğini, hangi kesimlerden oluştuğunu görebilmek için, onun Kahire'den ayrıldıktan sonra Anadolu'daki seyahati boyunca uğradığı yerlerin, temasa geçtiği çevrelerin iyi izlenmesi gerekir.

Şeyh Bedreddîn'in Kahire'den ayrıldıktan sonra doğrudan ailesinin oturduğu Edirne taraflarına gidecek yerde, neden önce Halep'e uğrayıp bir müddet orada kaldığı, daha sonra niçin başka yerlere de uğrayarak Konya-Tire doğrultusunda yoluna devam ettiği, Batı Anadolu'da ne aradığı, niçin Hıristiyan ahali ve rahiplerle meskûn Sakız Adası'na gittiği, kanaatimizce cevapları iyi verilmesi gereken sorulardır. Bu Batı Anadolu yolculuğunun amacı, daha doğrusu Şeyh Bedreddîn'in kafasındaki neydi? Rahiplerle neden görüşmüştü? Üstelik sadece rahiplerle mi görüşmüştü? Bu görüşme durup dururken yalnızca Hıristiyanlık-Müslümanlık üzerine sıradan teolojik tartışmaların yapıldığı bir görüşme miydi? Bu görüşmenin sonunda, Girit Adası'ndan gelme başrahip başta olmak üzere, Sakız Adası'ndaki rahiplerin Müslüman olduğu rivayet gerçeği mi yansıtıyor, yoksa Battal Gazi ve Danişmend Gazi destanlarında sık rastladığımız hayali epizodların bir benzeri midir? Yahut hakikaten Halil b. İsma'il'in ve ona dayanan Osmanlı kaynaklarının belirttikleri gibi, bu seyahat yalnızca rahipleri Müslüman etme amacını mı taşıyordu? Sakız Adası'ndaki Ortodoks olmadıklarını kesin olarak söyleyebileceğimiz rahipler nasıl bir Hıristiyanlık anlayışına bağlıydılar? Yoksa Şeyh Bedreddîn, girişeceği hareketi acaba gerçekten daha Kahire'deyken tasarlamış ve bu seyahati o maksatla, bu bölgedeki insanların durumlarını görebilmek, onlarla konuşabilmek, onları kendi safına çekebilmek için mi gerçekleştirmişti?

Kanaatimizce bu soruların cevabını verebilmek, Şeyh Bedreddîn'in uğradığı bölgelerin dinî, sosyal ve kültürel yapılarının iyi anlaşılmasına bağlıdır. Böyle bir analizi "Batı Anadolu" ve "Balkanlar" sahası olmak üzere, buraların Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi halkları üzerinde yoğunlaştırmak şart oluyor. Araştırmacıların bir kısmı, haklı olarak isyanın ideolojisiyle bu bölgelerde yaşayan halkların dinî yapılarını ilişkilendirmiş ve bunu açıklamaya çalışmışlardır. Eğer Şeyh Bedreddîn hakikaten üç dini birleştiren yeni bir senkretik Müslümanlık yorumunu –ister inanarak, ister muhtaç olduğu kuvvetleri etrafına toplamak için olsun– vaz'etmiş idiyse, bu iki bölgedeki hâkim din anlayışı onun propagandasının kolayca kabul görmesinde önemli bir rol oynamış olmalıdır.

Biraz yakından bakıldığı zaman aslında iki bölge arasında dinî-sosyal bakımdan benzer bir bağlantı bulunduğu dikkati çekiyor. Gerek Kütahya, Manisa, Aydın ve İzmir yöreleri başta olmak üzere Batı Anadolu'da Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal'in, gerekse Dobruca ve Deliorman ağırlıklı olarak Balkanlar'da Şeyh Bedreddîn'in propagandalarına olumlu cevap verip bu isyanlara katılan kesimlerin Müslüman olanlarının Sünnî Müslümanlık, Hıristiyanların Ortodoks Hıristiyanlık, Yahudilerin ise Ortodoks Yahudilik anlayışına mensup bulunmadıklarını rahatlıkla söyleyebiliyoruz. Bu meseleye dair uzun zamandan beri Batı'da yapılan araştırmalar bugün için bize yeterli bir fikir verecek düzeydedir.[121] Mesela Şeyh Bedreddîn Hareketi'nin, birbiri içine geçmiş heterodoks Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi topluluklarından oluşan dinî-sosyal tabanının yapısal nitelikleri gerçekten iyi gözlemlenmiştir.[122] Bu çalışmalar, bizim Şeyh Bedreddîn Hareketi'nin Batı Anadolu, Marmara yöresi ve Balkanlar'daki dinî-sosyal tabanını analiz etmemize yardımcı olacak ilginç veriler sunmaktadırlar.

Acaba yarınlarına güvenle bakamayan, toplumsal ve ekonomik bunalım içinde yaşayan bu üç dinin heterodoks yorumlarına bağlı kesimlerini Börklüce Mustafa, Torlak Kemal ve Şeyh Bedreddîn'in etrafında birleştiren ortak

---

121 Msl. bkz. J. Meyendorf, "Grecs, Turcs et Juifs en Asie Mineure au XVe Siecle", *BF*, 1 (1966), s. 211-217; Elizabeth A. Zachariadou, "Religious Dialogue between Byzantines and Turks during the Ottoman Expansion", ***Religions-gespräche im Mittelalter***, Berlin 1994, Otto Harrassovitz, s. 289-304.

122 Michel Balivet'nin bu doğrultudaki yayımları arasında özellikle bkz. "Deux partisants de la fusion religieuse des chrétiens et des musulmans au XVe siécle: Le Turc Bedreddin de Samavna et le Grec Georges de Trébizondie", *Byzantina*, 10 (1980), s. 363-396; "Byzantins judaiants et Juifs İslâmisés: Des Kühhân (*Kâhin*) aux Xionai (*Xionioä*)", *Byzantion*, LII (1982), s. 24-59; "Derviches turcs en Roumanie latine: Quelques remarques sur la circulation des idées au XVe siecle", *BF*, XI (1987), s. 240-255; "Derviches, papadhes et villageois: Notes sur la pérennit, des contacts İslâmo-chrétiens en Anatolie centrale", *JA*, 3-4 (1987), s. 253-263; ve özellikle bkz. *Roumanie Byzantine et Pays de Rum Turc: Histoire d'Une Espace d'Imbrication Gréco-Turque*, İstanbul 1994, Les Editions Isis. Balivet'nin bu yayınlarına Konstantin Zhukov'un daha önce de zikredilen Börklüce Mustafa ilgili şu iki mühim makalesini de mutlaka eklemek lazımdır: "The Cathars, Fraticelli and Turks: A new interpretation of Berkludje Mustafa's uprising...", *Actes of the XVIIIth International Congress of Byzantine Studies* (Moscov 1991), BS Press, Sheperdstown, USA, 1996, pp. 188-195; "Börklüce Mustafa, was another Mazdak?", *Syncrétisme et Hérésies...*, pp. 119-128.

mesaj, ideoloji neydi? Bu liderlerin propagandaları neden bu insanlara sıcak gelmişti?

İşte böyle bir sorudan yola çıkıldığı zaman, bu bölgelerin erken ortaçağlardan beri (yaklaşık 6.-9. yüzyıllardan bu yana) "düalist ve mesihçi" karakterli iki heterodoks Hıristiyan mezhebinin, yani Pavlosçuluk (Paulisyanizm) kaynaklı Bogomilizm'in ve merkezlerinden biri Alaşehir (Philadelphia) olan Katharizm'in kuvvetle hâkimiyeti altında bulunduğu dikkatleri çekiyor. Sözünü ettiğimiz bilimsel araştırmalar, gerek Batı Anadolu ve Ege sahillerindeki, gerekse Balkanlar'daki Bogomilist ve Katharist popüler Hıristiyanlığın ve Yahudiliğin, mesiyanik inançlara çok açık, güçlü bir heterodoks yapı sergilediğini ortaya koymaktadırlar.

Sözü edilen bölgelerde Türk hâkimiyetinden evvel azınlık olarak yaşayan Yahudiler'in bir kısmının, zaman içinde Hıristiyanlığın heterodoks yorumlarını temsil eden Bogomilizm ve Katharizm gibi mezhepleri kabule yöneldikleri, 14. yüzyıldan itibaren Batı Anadolu'da, 15. yüzyılda ise Balkanlar'da Türk hâkimiyetinin yerleşmesiyle birlikte, Hıristiyanlığa geçmiş olan bu Yahudi kökenli mühtedilerin, artık Hıristiyanlığın siyasal otoritesinin ve gücünün bölgeden silinmesiyle birlikte, bu defa yeni otoritenin dini olan Müslümanlığı kabul ettikleri görülüyor. Bir vesileyle, Osmanlı sultanı Orhan'ın sarayında da değişik hizmetlerde istihdam edildiği anlaşılan Müslümanlığa geçmiş Yahudi kökenli bu Hıristiyanların, Börklüce Mustafa, Torlak Kemal ve bizzat Şeyh Bedreddîn isyanlarının patlak verdiği 14. yüzyılın ilk çeyreği içinde isyan mıntıkalarında çok sayıda bulundukları anlaşılıyor.[123] Esasında mühtedi kökenli oldukları ileri sürülen Börklüce Mustafa ile Torlak Kemal'in, bizzat bu Hıristiyanlık'tan dönme Yahudi kökenli Müslümanlardan olmaları kuvvetle muhtemeldir. Bu, onların çevrelerinin de aynı tabandan geldiğini gösterir.

Bu insanların kabul ettikleri Müslümanlığın, kitabî Sünnî Müslümanlık olmadığı kesin olduğuna göre, heterodoks bir yorumunu yansıttığı muhakkaktı. İşte burada Hurûfîlik'ten söz etmemiz gerekiyor. Zira bu olaylarda Hurûfîlik'le Hıristiyanlıktan dönme Yahudi kökenli bu mühtedilerin çok yakın ilgisi bulunduğunu düşünüyoruz. Bizce Şeyh Bedreddîn'in bunlara tâlim ettiği Müslümanlık, Hıristiyanlığa da, Yahudiliğe de sempatiyle ba-

123 Bu konuda çok faydalı tafsilat, Balivet'nin yukarıdaki dipnotta zikredilen yayınlarında bulunmakta olup mutlaka bunlara bakılmalıdır.

kan Hurûfîlik'ti. Şeyh Bedreddîn'in Tebriz'de Hurûfî bakiyeleriyle temasını, Halep'te ikametini hatırlayalım. Halep'in Hurûfîler'in Suriye'deki en önemli merkezini teşkil ettiği çok iyi bilinmektedir. Nitekim, Şeyh Bedreddîn'in idamından aşağı yukarı sekiz yıl evvel (1408) diri diri derisi yüzülmek gibi korkunç bir işkenceyle idam edilecek olan meşhur Hurûfî Şeyhi şair Nesîmî, Bedreddîn Halep'e uğradığı sıralarda müridleriyle henüz orada yaşamaktaydı. Şeyh Bedreddîn'in buradaki ikameti, belki de bu büyük Hurûfî şairiyle görüşmek amacını taşıyordu.

Daha çarpıcı olanı, şeyhin uğradığı –o zamanlar Ceneviz hâkimiyetindeki– Sakız Adası'nda da, Hurûfî dervişlerinin varlığıdır. 1436-1458 tarihleri arasında Osmanlı topraklarında yaşamış olan Macar Georg, Sakız Adası'nda kilise ve manastırlara girip çıkan, ekstatik âyinler yapan, kendilerini vaftiz eden, Hıristiyanlıkla Müslümanlığın aynı derecede mukaddes olduğunu söyleyen Hurûfî dervişlerine rastladığını yazıyor.[124] Macar Georg'un gördüğü bu dervişler hiç şüphesiz ki Börklüce ve Şeyh Bedreddîn dervişlerinin bakiyesiydi. Dolayısıyla Şeyh Bedreddîn'in Sakız Adası'nda Müslüman ettiği rivayet olunan rahiplerin de –eğer bu olay uydurulmamışsa–[125] muhtemelen Hurûfîlik kanalıyla Müslüman olduklarını varsaymak yanlış olmayacaktır. Nitekim Dukas, Turloti Manastırı'nın Girit Adası'ndan gelme başrahibini isyan hakkında bizzat sorguya çekmiş, rahibin aksi yöndeki beyanlarına rağmen, Börklüce Mustafa'nın müridlerinden biri olduğunu gözlemlemiştir.[126]

İşte, kesin kayıtlarla ispat edilebilecek durumda olmasa da, Şeyh Bedreddîn'in Sakız Adası'na kadar uzanan Batı Anadolu seyahatinin, hem Hurûfî çevrelerle hem de onlara yakın duran Sakız Adası rahipleriyle temas amacını taşıdığını kabul edebiliriz. Zaten bu yolculuk esnasında Aydın, Manisa ve Kütahya yörelerinde faaliyet gösteren ve şeyhin en yakın halifeleri arasına girecek olan Kalenderî dervişleri Börklüce Mustafa ile Torlak Kemal'in

---

124 Georg, *Tractatus de Moribus, Conditionibus et Nequicia Turcarum*'dan (Roma 1481, bölüm: 20) naklen Balivet, "Deux partisans...", s. 373; *krş.* aynı yazar, "Derviches Turcs...", s. 250; aynı yazar, *İslâm Mystique*, s. 62. Balivet bu kitabında, Venedik ve Ceneviz belgelerini kullanarak Türk dervişlerinin gerek Sakız ve Girit, gerekse Sisam adalarıyla sürekli temas halinde bulunduklarını, hattâ bazılarının oralarda yerleştiklerini göstermektedir (bkz. *age*, s. 75-78).

125 Balivet, *Menâkıb*'daki bu hikâyenin, Dukas'ın şahadeti sebebiyle tarihsel gerçeklik bakımından doğruyu yansıttığı kanaatindedir (*İslâm Mystique*, s. 63).

126 Dukas, s. 69.

de bu çevrelere mensup bulunduklarını tahmin edebiliyoruz. Dukas, Börklüce Mustafa'nın yarı çıplak dervişlerinden, Osmanlı kaynakları ise Torlak Kemal'in adamlarından bahsederken, bunun ipuçlarını zaten yeteri kadar veriyorlar.

Kısacası Şeyh Bedreddîn'in gerek Anadolu'da, gerekse daha sonra Rumeli'de, başta Kalenderîler olmak üzere ilişkide bulunduğu bütün çevrelerin, Bogomilist ve Katharist bir Hıristiyanlık anlayışıyla oldukça kolay bağdaşabilecek –üstelik tıpkı bu iki mezhep gibi– güçlü bir mehdîcilik inancına oturan Hurûfilik'le sımsıkı bağlantılı olduğunu, Şeyh Bedreddîn Hareketi'nin ideolojisinin bu eksen etrafında oluştuğunu kuvvetle tahmin edebiliriz. Nitekim inançları arasında özel mülkiyet kavramına karşı oluş ve paylaşımcılığın ve özellikle mehdîciliğin bulunduğu belirtilen sözü edilen mezheplerin, Şeyh Bedreddîn'in öğretisinin temelini oluşturduğunu ileri sürenler vardır.[127] Zaten Kalenderîler'in de Hurûfî inançlarıyla çok yakından ilgili bulundukları bilinmedik bir durum değildir.

O halde son tahlilde, Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal'in isyanları dahil olmak üzere, Şeyh Bedreddîn hareketinin geniş ölçüde Yahudi mesiyanizmi, Hıristiyan millenarizmi ve Müslüman mehdîciliği temelinde birleşen, Batı Anadolu (Ege Bölgesi) ve Balkanlar'da iç içe geçmiş üç dinin heterodoks kesimlerine mensup bir sosyal tabana dayandığı ileri sürülebilir. Bunların dışında kalan isyancıların ise, saltanat mücadeleleri yüzünden fetihlerin durmasıyla ganimetlerden yoksun kalan uc gazileri, timarları ellerinden alınan sipahiler, Osmanlı fetihleri sebebiyle toprakları ellerinden giden Hıristiyan feodaller olduğunu zaten yukarıda söylemiştik.

---

127 Msl. bkz. Mine G. Saulnier, *Gülün Öteki Adı: Kathar Şövalyelerinden Şeyh Bedreddin Yiğitleri'ne*, İstanbul 1989, s. 19-26. Şeyh Bedreddîn'in bu kitapta sözü edilen bu mezheplerin öğretilerinden nasıl ve hangi araçlarla haberdar olduğu kanaatimizce tartışılması gereken önemli bir soru olmakla beraber, doğrudan teolojik anlamda bir temas söz konusu olmasa dahi, halkın yaşayış ve inançlarından bazı çıkarsamalar yapılabileceğini kabul etmemek için hiçbir sebep yoktur. Kaldı ki Şeyh Bedreddîn'in Hıristiyanlık ve Grekçe bilgisi ona bu imkânı pekâlâ sağlamış olabileceği gibi, Sakız Adası'ndaki rahiplerin biraz Türkçe, hattâ Arapça konuşabildikleri de bilinmekte, dolayısıyla bir iletişim ortamının bulunmuş olması imkânsız görünmemektedir. Onun bu öğretilerden dolaylı dolaysız haberdar olması bizce kuvvetli bir ihtimaldir.

IV. Şeyh Bedreddîn'in Düşünce Yapısı ve Fikirleri: "Zındık ve Mülhid" Bedreddîn ve *Vâridat*

A) "Zındık ve Mülhid" Şeyh Bedreddîn

Şeyh Bedreddîn gibi büyük bir âlim ve mutasavvıfı Osmanlı yönetimi tarafından idama mahkûm ettiren gerekçenin *zendeka ve ilhad* suçlaması olmadığı hem torununun ifadesinden, hem de olayların gelişmesinden açıkça ortada olduğu halde neden Şeyh Bedreddîn daha sonraları Osmanlı yönetiminin ve bazı ulema ve sûfi çevrelerinin nazarında bir "zındık ve mülhid" olarak damgalanmış ve böyle kabul edilegelmiştir? 16. yüzyılda Oruç Beğ'den 17. yüzyılda *Bedâyi'ü'l-Vekâyi'* yazarı Hüseyin Efendi'ye kadar hemen bütün Osmanlı kaynaklarının, Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal için "mülhid ve müfsid" yahut "zındık ve mülhid" deyimini kullandıkları halde, Şeyh Bedreddîn için bu terimleri veya benzerlerini kullanmadıkları dikkat çeker. Bir tek İdrîs-i Bitlîsî, metninin daha başlangıcında Şeyh Bedreddîn'in Rumeli'de halk arasında "*zendeka ve ilhad tohumlarını attığını*" yazar, müridlerini de *zındık ve mülhid* olarak niteler; Şeyh'in idamıyla beraber onlardan bazılarının yeniden İslâm'a döndüklerini, birçoğunun ise katledilerek "*zendeka ve ilhad karanlığının Osmanlı memleketinden giderildiğini*" kaydeder.[128] Osmanlı kaynaklarının şehadetlerinden, Şeyh Bedreddîn hakkındaki "zındık ve mülhid" ithamının özellikle 16. yüzyılda belirginleştiği dikkati çekiyor. Bu sebepsiz değildir ve kanaatimizce bu ithamın iki sebebi vardır:

1) Şeyh Bedreddîn'in idamından 16. yüzyıla kadar, Rumeli'de eskiden isyan sahasını içine alan Dobruca ve Deliorman bölgelerinde, Bedreddîn'e bağlılıklarını giderek kuvvetlendirip kendi heterodoks İslâm yorumlarıyla ilgili pek çok öğeyi onun adına sürdürerek varlıklarını korumuş olup *Bedreddînlüler* veya *Simâvenîler* diye anılan geniş bir kitle vardır. Aşağıda kendilerinden bahsedeceğimiz bu kitlenin "İslâm'la bağdaşmayacak hayat tarzları ve inançları bulunduğu" konusunda hükûmet merkezine sık sık ihbarlar yapılmakta, *zendeka ve ilhad* ile itham olunan bu insanların, bu yüzden sürekli gözaltında tutulması sağlanmaktaydı. Bu kitlelerin belirtilen Sünnî İslâm'ın dışındaki hayatları, Şeyh Bedreddîn'i pîr tanıdıkları için dolaylı olarak onun da bir *zındık ve mülhid* olarak düşünülmesine yol açıyordu.

---

128 İdrîs-i Bitlîsî, v. 255a, 256b.

2) Onun İslâm'ın temel inanç esasları hakkındaki –kısmen *Vâridat* aracılığıyla bize kadar gelebilen– yorumları, anlayışları ve düşünceleriydi. İşte, biz burada bu ikinci sebebi teşkil eden *Vâridat*'ı incelemeye çalışacağız.

B) *Vâridat* Ne Tür Bir Eserdir? Şeyh Bedreddîn İçin Kaynak Değeri Nedir?

Önce şunu belirtelim ki, Osmanlı döneminde insanların bu "cirmi küçük cürmü büyük" risale hakkındaki kanaatleri, duygu ve düşünceleri, hiç şüphesiz kendi bilgi seviyeleri ve tasavvuf anlayışlarıyla doğru orantılıdır. Bu sebeple pek çok kişinin anlamadan okuduğu *Vâridat*'tan çıkardığı anlamlar doğrultusunda söyledikleri sözlerin, yaptıkları hareketlerin sorumluluğunun zaman içinde Şeyh Bedreddîn'e yıkıldığı, dolayısıyla belki onun aklına bile gelmeyen yorumlar yüzünden *zındık ve mülhid* damgasını yediğini de unutmamalıdır.[129] Nitekim bu sebeple, fazla sayıda olmamakla beraber, gerek resmî, gerekse özel kütüphanelerde nüshalarına rastlanabilen bu küçük Arapça risalenin, daha o devirden itibaren bütün bir Osmanlı tarihi boyunca ulemanın ve sûfiyyenin ilgisini çektiği, farklı bazı tepkilere yol açtığı gözleniyor. 16. yüzyılda Sofyalı Bâlî Efendi'nin, 17. yüzyılda ünlü Celvetî şeyhi Azîz Mahmud Hüdâyî'nin, dönemlerinin padişahlarına verdikleri layihalarda, *Vâridat* yüzünden Şeyh Bedreddîn'i "*Şeyh Bedreddîn el-maslûb 'indallâhi'l-mağdûb*" (Asılmış, Allah katında gazaba uğramış Şeyh Bedreddîn) olarak nitelendiriyorlardı. *Vâridat*'ın bir kısım ilmiye mensupları arasında aforoz edilmiş bir kitap olduğunu, 16. yüzyılda Taşköprülüzâde ilginç bir anekdotla belgelediği gibi,[130] bu yüzyılda ve daha sonraki dönemlerde, şüphesiz

---

129 *Vâridat* hakkındaki bu zıt görüşlerin iyi bir tahlili için bkz. Kurdakul, *age*, s. 78-84.

130 Taşköprülüzâde, *Şakâyık*, 174. Burada, Fatih Sultan Mehmed devri ulemasından Halep'ten gelme 'Alâeddin 'Alî-i 'Arabî isimli zattan bahsederken, şöyle bir olay anlatıyor: Bir gün 'Alâeddîn 'Alî-i 'Arabî'nin meclisine kendisini ziyaret için bir köy imamı gelir. İmam tam oturmaya hazırlanırken 'Alâeddîn 'Alî-i 'Arabî ona vücûdundan necaset kokusu geldiğini, temizliğine dikkat etmesi gerektiğini söyler. İmam büyük bir mahcubiyet içinde elbisesinin ötesini berisini yoklarsa da bir şey bulamaz ve tekrar oturmaya yönelir. Tam bu esnada koltuğundan yere Şeyh Bedreddîn'in *Vâridat*'ı düşer. Kitabı hemen fark eden 'Alâeddîn 'Alî-i 'Arabî, kötü kokunun bu kitaptan geldiğini, onu derhal yakması gerektiğini imama ihtar eder. İmam yakmaya yanaşmayınca beriki ısrar eder ve bu kitabın kendisine felaket getireceğini söyler. Tam o sırada imamın köyü tarafından yükselen bir ateş, köyde yangın çıktığını gösterir. İmam hemen oraya döner ve evinin yanıp kül olduğunu büyük bir hayretle ve acıyla görür.

Vâridat'taki düşünceleri dolayısıyla Şeyh Bedreddîn'in ve bağlılarının *zındık ve mülhid* olduklarına dair fetvalar verilmekteydi. Hattâ 19. yüzyılda dahi *Vâridat*'ın hâlâ büyük tedirginlik yarattığını, insanların inançlarının bozulmasına sebebiyet vereceği endişesinin yaşandığını, bu yüzden toplatılıp yakıldığını da Ahmed Cevdet Paşa'nın *Kısas-ı Enbiya*'sından öğreniyoruz.[131]

İşte, bu farklı tepki ortamında her şeye rağmen *Vâridat*'ın değişik çevrelerin olumlu ve olumsuz anlamda ilgi odağı olmaya devam ettiği, çevirisinin yapıldığı, içindeki düşünceleri tasdik veya ret makamında, birbirinden çok farklı yaklaşımlarla bazı çeviri ve şerhlerin de kaleme alındığı görülüyor. Mesela son devir şeyhülislamlarından Musa Kâzım Efendi'nin bir *Vâridat* çevirisinin bulunduğunu biliyoruz. Kâtip Çelebi *Keşfu'z-Zunûn*'da, *Vâridat*'a yapılan şerhleri sıralar. Ondan öğrendiğimize göre, *Vâridat*'ı olumlayan şerhlerden ilki, üstelik Nakşibendiyye tarikatını Anadolu'da ilk tanıtan ve yayan, Molla İlâhî diye meşhur Şeyh Abdullah-ı Simavî'ye (ö. 1491) aittir. İkincisi, bizzat şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin babası Şeyh Muhyiddîn Muhammed Yavsî'nindir (ö. 1514). Bir üçüncü şerh ise, 19. yüzyılda yaşamış olup Üçüncü Devre Melâmîliği'nin kurucusu olarak tanınan Seyyid Muhammed Nûr el-'Arabî (ö. 1888) tarafından kaleme alınmıştır. Ünlü Halvetî şeyhi Niyazî-i Mısrî de *Vâridat*'ın çok mühim bir eser olduğunu dile getirmiştir.[132] Vâridat'ın sırf eleştirmek, daha doğrusu reddetmek maksadıyla kaleme alınan malum tek şerhi, kısmi bir şerh olup 16. yüzyılda yaşamış Nureddînzâde Şeyh Muhyiddîn Mehmed (ö. 1573) tarafından yazılmıştır. Molla İlâhî ve Şeyh Muhyiddîn Yavsî'nin gözünde "Dinin parlak ayı, âriflerin güneşi" olan Şeyh Bedreddîn, eserini insanları "sapkınlıktan kurtarmak" amacıyla yazdığını belirten Nureddînzâde'nin gözünde tam bir *zındık ve mülhid* olarak değerlendirilmiştir.

Bu anekdotta vurgulanan *Vâridat* aleyhtarlığının ötesinde, eserin sıradan bir köy imamı tarafından okunmakta oluşu dikkati çekiyor. Bu anekdotun hayali veya gerçek bir hadiseyi yansıtmış olmasının önemsizliğinin ötesinde, *Vâridat*'ın gördüğü ilginin yaygınlığını göstermesi bakımından bir önemi olabilir.

131 Yukarıda 3 no'lu not.

132 Dîvan, Bulak 1259, s. 14:

Can kuşunun her zaman ezkârıdır *Vâridât*
Akl u hayalin heman efkârıdır *Vâridât*
...
Muhyiddîn ü Bedreddin itdiler ihyâ-yı dîn
Deryâ Niyazi *Füsûs*, enhârıdır *Vâridât*

Hakkında birbirine bu kadar zıt değerlendirmeler yapılan, belki daha hacimli kitapların koparacağından daha büyük, üstelik daha sürekli bir gürültü koparan bu yirmi beş-otuz varaklık küçük risale gerçekte nedir, nasıl bir eserdir, içinde nelerden bahsedilmekte, ne gibi konulara yer verilmektedir?

Bilindiği gibi *vâridat*, tasavvuf terminolojisinde "ilahî ilham" anlamına gelen Arapça "vâride" kelimesinin çoğulu olup yalnızca Şeyh Bedreddîn'in bu küçük eserinin ismi değildir. Tasavvuf tarihinde zaman zaman bu ismi taşıyan, içinde bazı sûfiyâne düşünce ve görüşler dile getirilen eserler görülmektedir. Hattâ bu adı taşımamakla beraber, 13. yüzyılda Şems-i Tebrizî'nin ve Hacı Bektaş-ı Velî'nin *Makalât* (Sözler) isimli eserleriyle, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Fîhi Mâ Fîh*'i, 17. yüzyılda Sun'ullah Gaybî'nin kaleme aldığı, Oğlan Şeyh İbrahim'in sözlerinden oluşan *Sohbetnâme*'si de bu türden sayılabilir.

Burada dikkat edilmesi ve özellikle unutulmaması gereken husus, bu eserlerin ait oldukları söylenen kişilerin bizzat kaleminden çıkma olmayıp, sohbetlerinde şu veya bu vesileyle söylenmiş sözlerinin yahut bazı sorulara verdikleri cevapların bazen yerinde ve anında, bazen daha sonra, hatırda kaldığı kadarıyla müridleri tarafından yazıya geçirilmek suretiyle meydana getirilmiş bulunduklarıdır. Bunlar eli kalem tutan müridlerce çoğaltılarak yine müridlere dağıtılır ve okunmaları sağlanırdı. Nitekim *Vâridat*'ı şöyle basitçe bir gözden geçirmek bile, standart bir kitabın düzeniyle ilgisiz bulunması, sistemsizliği, konuların rastgele, bir orada bir burada ele alınışı itibariyle derleme bir risale olduğunu açıkça ortaya koyar.[133]

---

133 Bu çalışmamızın *Vâridat*'la ilgili bu kısmında, Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi'nin çevirisi başta olmak üzere (bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 2174), B. Nusret Kaygusuz ve Abdülbâki Gölpınarlı'nın yukarıda adları geçen eserlerinde yer alan *Vâridat* çevirileri, araştırmacı yazar, sahhaf Kâmil Şâhin'in özel kütüphanesinde bulunmakta olup 16. yüzyıla ait olduğu tahmin edilen Arapça ta'lik nüsha ile karşılaştırmalı olarak kullanılmıştır. Bu nüshanın ilk sayfasının kenarında, "*Bu* Vâridat, Câmiu'l-Fusûleyn *sahibinindir. Padişah olmak murad eylemiş deyu iftira idüb salb eylemişlerdir*" şeklinde bir ibare yer almaktadır. Bu nüshadan yararlanmamıza izin verdiği için Sayın Kâmil Şahin'e teşekkür ediyoruz. *Vâridat*'ın 1960'lardan bu yana yayımlanmış muhtelif Türkçe çevirileri için yukarıda 9 no'lu dipnotta zikredilenlerden başka bkz. Bilâl Dindar, *Sayh Badr al-Dîn Mahmûd et Ses Vâridât*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1990. Buradaki Fransızca çeviriden yapılan Türkçe çeviri için bkz. *Şeyh Bedreddin*, *Vâridat*, çev. Cengiz Ketene, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1990.

Bu derleme ne zaman yapılmıştır? Bu konuda *Vâridat*'ın görebildiğimiz nüshalarının hiçbirinde müstensih kaydı bulunmadığı gibi, bir tarihkaydı da mevcut değildir. Bunun dışında, kesin olmasa bile yaklaşık bir tarih belirlemeye yardımcı olacak bilgiler de yoktur. Her ne kadar A. Gölpınarlı içinde geçen bir kere 808/1405-1406, bir kere Safer 810/Temmuz 1407 ve bir kere de evâil-i Cumâdelâhire 810/ 2-12 Kasım 1407 tarihlerinden hareketle, en azından bu zikredilen tarihler dolaylarında düzenlenmiş olabileceğini söylerse de, bu mümkün değildir. Çünkü bu tarihler, Şeyh Bedreddîn'in bir kısım mistik müşahedelerinin vuku bulduğu tarihleri göstermektedir. *Vâridat*'ın bazı yerlerinde şeyh için kullanılan "Rahimehullâh" (Allah ona rahmet etsin) ibareleri, ya risalenin Şeyh Bedreddîn'in vefatından sonra meçhul bir derleyici tarafından kaleme aldığını, ya da müstensih tarafından eklendiğini gösteriyor. Bununla birlikte, *Vâridat*'ın Şeyh Bedreddîn'in bizzat kaleminden çıkan bir nüshasına henüz rastlanmadığı gibi, o devirde kopye edilmiş herhangi bir nüshası da bugüne kadar ele geçmemiştir. Halen kütüphanelerde mevcut nüshaların en eskisi, görülebildiği kadarıyla 16. yüzyıldan daha geriye gitmemektedir. Bu itibarla, mevcut nüshaların bile henüz bir tenkitli metin neşri yapılmadığından, aralarında ciddi farklar bulunup bulunmadığını bilmiyoruz.[134]

Kanaatimizce *Vâridat*'ın bu durumu onun güvenilirliğini ciddi olarak sorgulamayı gerektiriyor. Bu mesele, bizce Şeyh Bedreddîn'in düşünce dünyasını doğru anlayabilmek açısından kanaatimizce büyük önem taşıyor. Bu konu halledilmedikçe, burada söyleyeceklerimiz dahil, onun ideolojisi üstüne söyleneceklerin bilimsel değerlerinin kesinlik kazanması mümkün değildir.

Vâridat'ı en iyi ve tarafsız bir gözle değerlendirmiş birkaç bilim adamından biri, A. Gölpınarlı'dır. O bizzat Şeyh Bedreddîn tarafından kaleme alınmış olmasa bile, kitabın derlendikten ve Arapçaya çevrildikten sonra onun tarafından görüldüğüne, hattâ bizzat kendisi tarafından Arapçaya çevrilmiş olabileceğine, kısaca Şeyh'in bizzat kontrolünden geçtiğine, dolayısıyla itimada şayan bulunduğuna kani olduğunu belirtiyor.

---

134 Mısır'da Fehmi A. Mahmud Ebu'l-Ğayt tarafından *Dirasetu Mahtûti Vâridâti'ş-Şeyh Bedri'd-Dîn bn. Kadıyi Simavne* (Câmiatu'z-Zekazîk, Ma'hadu'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Asyeviyye, Kısmu Mukareneti'l-Edyân, 1999) adıyla bir tez yapıldığı ve bir metin inşasına çalışıldığı biliniyorsa da birkaç defa bizzat yazarından temine çalışmamıza rağmen buna muvaffak olamadık).

Ne var ki buna bazı itirazlar olabilir. Her şeyden önce merhum Gölpınarlı bu kanaatini, *Vâridat*'ın Şeyh Bedreddîn hayattayken düzenlendiğini varsayarak dile getirmektedir. Oysa yukarıda da temas edildiği üzere bu şüpheli olduğu gibi, asıl önemlisi, ölümünden kaç yıl sonra düzenlendiğinin de belli olmamasıdır. Bir defa Şeyh'in sözlerini ihtiva eden bu küçük risalenin sadece bir kişi tarafından kaydedilmiş tek bir nüshasının değişik zamanlarda ve yerlerde çoğaltılmış nüshalarına mı sahibiz, yoksa başka derleyiciler, dolayısıyla farklı kişiler tarafından derlenmiş farklı *Vâridat* nüshaları mı söz konusu? Bir başka husus, aradan geçen zaman içerisinde acaba Şeyh Bedreddîn'in sözleri bu değişik istinsahlar esnasında ne kadar aslına uygun korunabilmiş, ne kadar bozulmaya uğramıştır? Eğer Şeyh Bedreddîn gerçekten *Vâridat*'ı gözden geçirmiş, hattâ bununla da kalmayıp gerçekten bizzat Arapçaya çevirmişse, o zaman *Vâridat*'ın sistemsizliğini ve içindeki çelişkileri nasıl açıklayacağız? Üstelik Şeyh Bedreddîn gibi, mantklı bir sistem gerektiren bir bilim olan fıkıh eğitimi de almış, sistematik bir kafa yapısına sahip ve öteki eserlerinde bunu ispat etmiş büyük bir âlimin, hem de gözden geçirdiği, yahut bizzat Arapçaya çevirdiği bu mühim risaleyi düzenlemeden, iyi bir tasnife tâbi tutmadan, en azından başına diğer kitaplarda da normal olarak bulunması gereken bir giriş kısmı eklemeden, hattâ çelişkili kısımları açıklığa kavuşturmadan, önüne getirildiği gibi bırakmış olması doğrusu zor kabul edilebilir bir durum değil midir?

O halde *Vâridat*'ın Şeyh Bedreddîn'in kontrolünden geçtiği varsayımı bizce çok zayıf bir varsayım olarak düşünülmelidir. Bu itibarla, bu risalenin yalnızca, göründüğü şekliyle müridlerden biri tarafından Şeyh'in ölümünden sonra hatırda kaldığı gibi derlenerek oluşturulduğu düşüncesi kanaatimizce hâlâ ağırlığını koruyor. Bu ise, tıpkı Ahmed-i Yesevî'nin *Dîvan-ı Hikmet*'i gibi, Hacı Bektaş-ı Velî'ye izafe edilmekte olup, üzerinde o kadar çok spekülasyon üretilen *Makalât* gibi, *Vâridat*'ın da bugünkü durumuyla, Şeyh Bedreddîn'in düşüncelerini yansıtan, güvenilir bir belge olarak kabul edilmesini güçleştirmektedir. Risale'nin Osmanlı döneminde, daha sonraki yüzyıllarda kopye edilen nüshalarına bakarak o devirde hiç sorgulanmadan doğrudan doğruya ona ait kabul edilişi de bizce bu durumu değiştirmez.

Sonuç olarak bir daha tekrar edelim ki, yukarıda dile getirilen problemleri halletmeden, sorulan soruların cevaplarını sağlam bir şekilde vermeden, *Vârdat*'ı Şeyh Bedreddîn'in inanç ve düşünce dünyasını açıklamada temel olarak almak, bilimsel açıdan güvenilir bir hareket değildir. Onun üzerine bina edilecek her yorumu ihtiyat kaydıyla ele almak gerekir.

C) *Vâridat*'ın Düşünce Muhtevası

Her durumda, bugünkü haliyle *Vâridat*, fikrimizce Şeyh Bedreddîn'in düşüncelerini doğrudan yansıtmak bakımından, vaktiyle haklı olarak Cemil Yener ve Bilal Dindar'ın da söyledikleri gibi, oldukça şüpheli bir kaynaktır.[135] En azından biz bunu böyle kabul etmek ve içindekileri ihtiyat kaydıyla değerlendirmeye tâbi tutmak zorundayız. Burada şunu da belirtelim ki, Şeyh Bedreddîn gerçekte temel espri itibariyle *Vâridat*'ın yansıttığı imaja fiilen uygun olabilir; hattâ bu çok muhtemeldir. Ama bunu kesin bir veri olarak değerlendirmenin doğru olmayacağını düşünüyoruz.

İşte, belirtmeye çalıştığımız bu endişelerle biz, özellikle de *Vâridat* gibi uzun yüzyıllar Osmanlı toplumundaki okumuş kesim içinde Şeyh Bedreddîn'in bir eseri olduğuna inanılarak okunmuş, önemli polemiklere yol açmış bir kitabın, mutlak surette tenkitli bir metnine ihtiyaç olduğunu söylüyoruz. Halbuki bugüne kadar *Vâridat*, üzerinde inceleme yayımlayıp çevirisini neşredenler tarafından bile, belirtilen özelliği dikkate alınarak tarihsel bir kaynak olarak herhangi bir eleştiriye tâbi tutulmamış, herhangi ciddi bir muhteva kritiğine ve analizine konu olmamıştır. İslâm'ın temel inanç kavramları hakkında burada ileri sürülen görüşlerin, İslâm tasavvuf ve düşünce tarihinde daha önce de yazılanlarla benzerlikleri veya ayrılıkları hususunda hiçbir irdeleme, tahlil ve karşılaştırma yapılmamıştır. Bu ise onun en az metin kritiğine olduğu kadar, ciddi bir muhteva kritiğine de ihtiyacı olduğunu gösterir. İşte ancak bu takdirde *Vâridat*'ın tasavvufî veya felsefî değeri ciddiyetle söz konusu edilebilecektir.

Şimdilik şu kadarını söyleyelim ki, dikkatle bakıldığı zaman, *Vâridat*'ta bulunan hemen hiçbir görüşün orijinal olmadığını, Abbasi döneminde ***zendeka ve ilhad*** ile suçlanmış bir kısım mutasavvıf veya feylesoflarca da dile getirildiğini gördüğümüz gibi,[136] Hurûfîlik'teki aynı kavramlarla ilgili anlayışlarla karşılaştırıldığında da aralarındaki bağı yakalamak zor değildir.

Bu itibarla *Vâridat*'ı orijinal bir düşünce eseri olarak görmek, son tahlilde bilimsel açıdan mübalağalı bir yaklaşımdır. Zaten Osmanlı döneminde ve

---

135 Cemil Yener, *Şeyh Bedreddin, Vâridat*, s. 44; B. Dindar, *age*, s. 56. Bu konuda Mustafa Aşkar da aynı kanaattedir: "Şeyh Bedreddin'in Varidât'ı ve Şeyh Muhyiddîn Yavsi'nin Varidât Şerhi Üzerine Bir Değerlendirme", *AÜİFD*, XXXVIII (1998), s. 449 (Yazarın Şeyh Muhyiddîn Yavsi hakkında bir de kitabı vardır: *İskilipli Şeyh Muhyiddîn Yavsi, Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara: Verâ Yay., 1996).

136 *Krş.* B. Dindar, *age*, s. 48.

günümüzde onu tartışma konusu yaparak öne çıkaran özellik, bir düşünce eseri olarak orijinalliğinden veya yüksek niteliğinden değil, içindeki görüşlerin, resmî İslâm anlayışı karşısındaki aykırı konumundan ileri gelmektedir. Ama Şeyh Bedreddîn'in kişiliği açısından önemli olan bu değildir. Zamanının ve mekânının ilim ve âlim anlayışı çerçevesinde olmak kaydıyla, Şeyh Bedreddîn'in bir İslâm âlimi olarak değer ve önemi, mutasavvıf kişiliğinden daha orijinal ve daha ileridedir. Çünkü Şeyh Bedreddîn, ***Fusûsu'l-Hikem*** üzerine şerh yazmış biri sıfatıyla, yukarıda da söylendiği üzere, tasavvufta Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî mektebinin bir takipçisidir. Hattâ bu o kadar açıktır ki, Ahmed Cevdet Paşa gibi entelektüel ve bilimsel kalitesi çok yüksek bir Osmanlı âlimi *Vâridat* için "***Fusûs'u taklid yollu yazılmış bir risaledir***" der.[137] Böylece o da *Vâridat*'ın içinde dile getirilen fikirler itibariyle orijinal bir eser olmadığını dolaylı olarak belirtmiş olmaktadır. Ama bu kesinlikle Şeyh Bedreddîn'in bir mutasavvıf olarak önemsiz olduğu anlamına gelmez.

Vâridat'ın muhtevası meselesine gelince, esasında bu eserin bir muhteva tahlili ve değerlendirilmesi –dikkat edilsin, muhteva kritiği demiyoruz– Şerefeddin Yaltkaya başta olmak üzere, Bezmi Nusret Kaygusuz ve Abdülbâki Gölpınarlı gibi, Şeyh Bedreddîn üzerinde bizzat kendi eserleri dahil, birinci elden kaynakları kullanabilen yazarlar tarafindan –belirttiğimiz çerçevede olmasa bile– kısmen gerçekleştirilmiştir, Aynı zamanda 1960'lar sonrasında da bazı popüler yayınlarda eser üzerinde aşırı spekülatif yorumlar yapılmış ve halen de yapılmaktadır.

Birinci gruptakilerin değerlendirmeleri daha çok teolojik merkezli olmakla dikkat çekerken, ikincilerinki hemen tamamiyle aslında Müslüman olmayan, ateist bir Şeyh Bedreddîn imajı yaratmaya yönelik değerlendirmeler niteliğini taşıyor. Ancak her iki gruba ait bu tür yorumların, yukarıda vurgulandığı tarzda, İslâm düşünce tarihindeki benzeri fikir ve görüşlerle karşılaştırılmak suretiyle yapılmış, sistemli, itinalı ve derinlikli tahlillere dayandığını söyleyemeyeceğiz. Esasında bu tür bir çalışma, İslâm ilahiyatı, tasavvufu, felsefesi ve tarihi konularında kuvvetli bir formasyon isteyen güç, ama o nisbette de lüzumlu bir çalışmadır. Biz ise burada bu kitabın sınırlarının zorunlu kıldığı, yalnızca bizi ilgilendirdiği kadarıyla kısa bir değerlendirme sunmaya çalışacağız. Şeyh Bedreddîn'in burada özetlenecek olan fikirlerinin hangi konulara dair ve neler olduğuna dikkat edilmesi, ileriki bölümlerde Osmanlı

---

137 Ahmed Cevdet Paşa, XX, 1746.

uleması ve sûfiyyesi içindeki *zendeka ve ilhad* hareketlerinin fikir temellerini ve aldıkları örneği anlamak bakımından okuyucuya yardımcı olacaktır.

Görüldüğü kadarıyla *Vâridat*'taki görüşler iki gruba ayrılır:

1) İslâm'ın temel inançlarına dair düşünceler ve yorumlar:

Vâridat'ın esas itibariyle en çok tepki çekmiş olup bazı ulema ve sûfiyye arasında mahkûm edilen yönleri bu kısımla ilgilidir. Bunlar sistemli bir şekilde sıralanmış olmayıp risale içinde şuraya buraya dağılmış vaziyettedir. Bu görüşlerde İslâm'ın temel inanç esaslarının, dönemi için çok cesur sayılabilecek bir üslup ve açıklıkla tartışıldığı görülür.

a) Bunların başında "Allah" kavramı gelir. *Vâridat*'ta bu konuda ilk dikkati çeken şey, bir ikilem içinde bulunulmasıdır. Bazı yerlerde bu âlemden ayrı soyut bir "Allah" kavramına inanıldığını gösteren cümleler vardır. Âyetlerden bahsedilirken, "Yüce Allah buyurmuştur ki" ifadesi kullanılır.[138] Allah'ın peygamberler gönderdiği ve bu peygamberlerin ve onlara gelen vahyin hak olduğu ifade edilir.[139] Bazı yerlerdeyse, Allah'ın bu varlık âleminin bizzat kendisinden başka bir şey olmadığı dile getirilir.[140] Bu âlem ezelî ve ebedîdir. Ezelî ve ebedî olan bu âlemde, her şey O'dur, O da her şeydir. Bu sebeple biri "Ben Allah'ım" dese, her şey O'nun cevherinden meydana geldiği için doğru söylemiş olur.[141] Görünürde her ne kadar âlemdeki varlıklar sonradan olmuş gibi algılanırlarsa da, aslında O'ndan başka bir şey olmadıklarından, kadîm ve ezelîdirler, yaratılmamışlardır. Görünen "mutlak varlık", fiil ve tesir itibariyle yaratıcı ilâh, o fiil ve tesirden etkilenen olarak da yaratılmış olan mevcudattır.[142] Bu itibarla Allah'ın zuhura, yani görünür olmaya meyli vardır. Allah'ın zuhuru ise insandadır. Çünkü en güzel suret insanındır. Nasıl insanın tek tek organları insan olmayıp ancak hep birlikte insanı teşkil ediyorsa, bu âlemdeki tek tek hiçbir şey de Allah değildir, ama bütünü Allah'tır. Bu yüzden Allah'ın iradesi, âlemdeki varlıkların kabiliyetleri çerçevesinde cereyan eder. Yani Allah, ancak olabilecek olanları diler, olmayacak, olamayacak olanları dilemez. Böylece Allah'ın iradesi, varlıkların istidatlarıyla sınırlı olmaktadır.[143]

---

138 Msl. bkz. *Vâridat*, Kâmil Şahin Özel Ktp. Nüshası,v. 7a, 8b, 10a, 13b vs.
139 *Vâridat*, , v. 25b.
140 *Age*, v. 2b, 4b.
141 *Age*, v. 9b.
142 *Age*, v. 11a; *krş.* M. Şerefeddin, s. 27-28.
143 *Age*, v. 5a, 11a; *krş.* M. Şerefeddin, s. 28-29.

b) İşte, bu suretle âlemin, yani kâinatın ezelî ve ebedî olduğunu kabul noktasından yola çıkılarak Kıyamet'in meydana gelmeyeceği, yani kâinatın yok olmayacağı söylenir. Daha önce Kıyamet'in zamanıyla ilgili pek çok tahmin yapılmış, ama hiçbiri çıkmamıştır. Bundan sonra da binlerce yıl bile geçse, yine böyle bir şey olmayacaktır.[144] Zaten esasında Kıyamet, insanın ölümü demektir. Ölmüş olan beden toprağa karışıp dağılınca, bir daha sanıldığı gibi bir araya gelip dirilmez. Böyle olunca "Haşir-i ecsâd" denilen şey, halkın zannettiği gibi gerçekten cesetlerin maddeten dirilmesi değildir; Zât'ın (ilahî tecellinin) zuhuru ve sıfatların saltanatının yıkılıp gitmesi demektir.[145]

c) Bu meseleyle bağlantılı olarak *Vâridat*'ta ruh konusunda da ilginç düşünceler dile getiriliyor. Şeyh Bedreddîn'e göre ruh, "bedenin yaşama kabiliyetinden başka bir şey değildir". Allah'ın bedeni yaratmasıyla ruh da hasıl olmuş olur; ölüm olayıyla bedenin yaşama kabiliyetini kaybetmesi sonucu, ruh da yok olur. Kısaca ruh bedenle kaimdir, onun dışında müstakil bir varlık değildir.[146]

d) Böyle olunca Cennet ve Cehennem, hûriler, gılmân, nehirler, köşkler vs. cahil halkın sandığı gibi değildir. Çocukları bir işe sevk etmek için nasıl onların hoşuna gidecek birtakım semboller kullanılırsa, bunlar da öyle temsilî kavramlardır. Esasında ise Cennet, insana sürur, huzur veren hallerdir, Cehennem ise ona sıkıntı, acı ve keder veren durumlardır. Dolayısıyla ayrıca bir Cennet ve Cehennem yoktur, ikisi de bu dünyadadır. İnsanlar doğru yoldan sapmasınlar, kötülüğe meyletmesinler diye bu kavramlar konulmuştur.[147]

e) *Vâridat*'ta melek, cin ve şeytan hakkındaki fikirler de dikkat çekicidir. İnsanı doğruya, iyiye, gerçeğe sevk eden kuvvetler ***melek***, kötülüğe, zarara, ahlâksızlığa, gerçeklerden yüz çevirmeye yönlendiren şeyler ise *şeytan*dır.[148] *Cin* denilen varlıklara gelince, bunlar aslında insanların kendi hayallerine göre tasavvur ettikleri mevhum şeylerdir. Bu sebeple insanlar bunları kendi istidatları ölçüsünde şekillenmiş olarak görebilirler veya göremezler, ama bu onların gerçekte var oldukları anlamına gelmez.[149]

---

144 *Age*, v. 26a; *krş.* M. Şerefeddin, s. 29-30.
145 *Age*, v. 1b, 7a, 26a; *krş.* M. Şerefeddin, s. 31-32.
146 *Age*, v. 4a, 6b, 11b; *krş.* M. Şerefeddin, s. 33.
147 *Age*, v. 25a-b; *krş.* M. Şerefeddin, s. 35-36.
148 *Age*, v. 3a, 7a.
149 *Age*, v. 2a, 7a; *krş.* M. Şerefeddin, s. 37-38.

Şu kısa özetten anlaşıldığı üzere, –*Vâridat*'ın, Şeyh Bedreddîn'in diğer eserleri gibi kendi kaleminden çıkma düzenli bir telif eser olmaması sebebiyle onun fikirlerini yüzde yüz kendi ağzından yansıtmadığı, dolayısıyla tahrif edilmiş olabilecekleri ihtimalini her zaman için saklı tutmak kaydıyla- bu görüşlerinin, "materyalist" bir yaklaşımın ürünü olduğunu söylemek mümkündür. Eğer söz konusu fikirler hakikaten Şeyh Bedreddîn'in ifade ettiği biçimde, bozulmadan kaydedilmişlerse, bu takdirde yalnızca bunlar dikkate alındığında karşımıza, hakikaten toplumda yerleşik İslâm anlayışının telkin ettiği biçimde ne Allah, ne de Ahiret hayatına inanan bir Şeyh Bedreddîn çıkar. İşte, onu çoğu Osmanlı ulemasının, hattâ sûfiyyesinin bile gözünde asırlarca "zındık ve mülhid" yapan da bu imajıdır. İşin tuhaf yanı, yüzyıllar boyunca Şeyh Bedreddîn denildikçe hatıra *Letâyifü'l-İşârât, et-Teshîl* ve *Câmi'ü'l-Fusûleyn* yazarı âlim Şeyh Bedreddîn'den çok, *Vâridat* yazarı "zındık ve mülhid" Şeyh Bedreddîn gelecektir. Şeyhülislam 'Ârif Hikmet Bey (ö. 1859) işte bunun için bulabildiği *Vâridat* nüshalarını ucuz pahalı demeden satın alıp yakıyordu.[150]

Şeyh Bedreddîn yalnızca bu mudur? Şüphesiz ki hayır. Bu "materyalist" kişiliğin yanında, spiritüalist de diyebileceğimiz, koyu mistik karakterde bir ikinci kişilik daha vardır ki, o da yine *Vâridat*'taki şu görüntülerle kendini açığa vurur:

2) *Değişik zaman ve mekânlarda yaşandığı söylenen bazı mistik haller, müşahedeler, keşif ve kerâmetler:*

Vâridat'ta yer alan bu gruptaki anekdotlar bizim için Şeyh Bedreddîn'in mistik şahsiyetini ve özellikle psikolojik yapısını anlamak bakımından fevkalade değerlidir. Çünkü bunlar akılcı, hattâ materyalist bir feylesof izlenimini kuvvetle veren birinci kişiliğe rağmen, zaman zaman öne çıkan güçlü mistik karakterdeki bir ikinci kişiliği, kuvvetli cezbe halini yaşayan bir başka şahsiyeti yansıtmaktadır. *Vâridat*'taki bu mistik müşahedelerden bazılarını şöyle sıralayabiliriz:

Bir kere Şeyh Bedreddîn velayete, evliyanın gösterdiği keşif ve keramete inanmakta, bunları reddetmemektedir.[151] Bir gün gaybdan gelen yeşil elbiseli iki kişi, Şeyh Bedreddîn'e Hz. 'İsa'nın ölü bedenini gösterirler. Şeyh

---

150 A. Cevdet Paşa, XX, 1743.

151 Msl. bkz. *Vâridat*, v. 6b.

Bedreddîn'e göre bu olay, Hz. 'İsa'nın bedenen ölü, ama ruhen diri olduğunu anlatmaktadır.[152] Bir başka gün, yanındaki adamlardan birini birdenbire bir başkası olarak görür, biraz sonra o adam tekrar asıl kişiliğiyle görünür. Bu ise ona göre, söz konusu iki kişinin ruhen ne kadar birbirine yakın olduğunun göstergesidir.[153]

Bazen kitap okumakta iken birden hayalinde tanımadığı herhangi biri canlanır. O kişi ertesi gün canlı bir kişi olarak onu ziyarete gelir.[154] Bir gece, yarı uyanık bir haldeyken, ruhunun ocakta yanmakta olan bir odunun çıkardığı sese benzer bir ses çıkardığını duyar. Kendine geldiğinde hakikaten orada yanmakta olan odunun aynı sesi çıkardığını fark eder. Ona göre bu, kendi varlığıyla odunun aynı ilahî cevheri taşımasından ileri gelmektedir.[155]

Yine bir gece hafif bir uyku halindeyken, birdenbire bütün kâinatın Allah olduğunu fark eder; coşar ve "Ya Allah!" diye haykırır; dili Allah'ın dili olmuştur.[156] Bir başka gece ise hastalanır, ölmek üzere olduğu izlenimine kapılmışken, kendini kurtarması için Allah'a yalvarır. İşte tam bu sırada Allah'ın kendisine "Seni bu hastalıktan kurtaracağım" dediğini duymuştur.[157] Bir perşembe gecesi de, sabaha doğru karşısında Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî görür. Bu büyük Şeyh kendisine Şeytan'ı bu âlemden başka bir âleme attığını, bu âlemde yalnız izinin kaldığını söylemiştir.[158]

Vâridat'ta, Şeyh Bedreddîn'in son derece güçlü mistik ve cezbeci yanını yansıtan bunlara benzer daha başka anekdotlar da vardır. Dikkat edilirse bu olaylar, onun hep yarı uykulu yarı uyanıkken gördüğünü söylediği şeylerdir. Bunlar eğer rüya iseler, rüyaların düşüncelerin birer yansımasından başka bir şey olmadığını söyleyen akılcı Şeyh Bedreddîn'in bunları birer keramet olarak önemsemesi gerçekten tuhaftır. Bütün bunları değerlendiren A. Gölpınarlı, bizce de haklı olarak Şeyh Bedreddîn'i inançlarında bocalayan bir ruh hali içinde oluşuyla yorumluyor. Şeyh, bütün akılcılığına rağmen, kendisini mânâ âleminden kurtaramamış, o âleme de inanmış bir adamdır.[159]

---

152 *Age*, v. 7a.
153 *Age*, v. 17b.
154 *Age*, v. 17a.
155 *Age*, v. 29b.
156 *Age*, v. 31a-b
157 *Age*, v. 36a.
158 *Age*, v. 37b; *krş.* M. Şerefeddîn, s. 20-23.
159 Gölpınarlı, s. 38.

İşte *Vâridat*'ı bir problem yapan hususlardan biri, belki en önemlisi, bu iki Şeyh Bedreddîn'i birlikte yansıtmasıdır.

V. Şeyh Bedreddîn'in Takipçileri: "Zındık ve Mülhid" *Bedreddînlüler* veya *Simâvenîler*

Şeyh Bedreddîn'e inananlar, o devirden günümüze kadar hep var olagelmişlerdir ve var olmaya devam etmektedirler. Osmanlı kaynaklarından öğrendiğimize göre, o dönemde *Bedreddînlü*, *Bedreddîn Sûfîleri* veya *Simâvenî Tâifesi* tâbir edilen Şeyh Bedreddîn'in müridlerinin torunları, günümüz Bulgaristan'ında özellikle Deliorman bölgesinde ve Trakya'da yaşamakta olan Balkan Alevîleri'nden başkası değildir. A. Gölpınarlı'nın da belirttiği üzere, Şeyh Bedreddîn'in en ufak bir şekilde Alevîlik temayülü taşımamasına rağmen, onun gibi büyük bir Sünnî âlimin mensuplarının bugün Alevîler'den ibaret oluşu çok ilginç bir olay, çok garip bir tecellidir. Zaten Safevî Devleti'nin henüz ortada olmadığı, dolayısıyla kendilerine Kızılbaş (veya bugün Alevî) denilen kesimlerin bile bugünkü hüviyetleriyle henüz ortada olmadıkları bir devirde Şeyh Bedreddîn'in Alevî olduğunu söylemek anakronizm olurdu.[160] Onun bu durumu biraz, bugünkü Emevi hasını Anadolu Alevîleri'nin, aslında, Anadolu'da Bizanslılar'la yaptığı savaşlarla efsaneleşen ve 740'larda Eskişehir yakınlarında bugün kendi adıyla anılan kasaba yakınında şehit edilip oraya gömülen hâlis Arap kökenli, efsaneleşmiş bir Emevi komutanından başka biri olmayan Battal Gazi'yi takdis etmelerine benzer.

Muhakkak ki iki zıddı bir araya getiren bu bağlantıyı, Şeyh Bedreddîn'in giriştiği ihtilal hareketinin, eşitlikçi, din ve etnik ayırımı gözetmediği söylenen bağdaştırmacı (senkretik) ideolojisi sağlamıştı. Şeyh Bedreddîn onların gözünde artık Sünnî bir fıkıh âlimi değil, kendilerine bir dünya cenneti vaat eden, "yarı Tanrısal", mukaddes bir şahsiyet, bir "Mehdî" idi. Bu insanlar onun gerçek şahsiyetini çoktan unutmuşlar, onu kendi değerler sisteminin canlı bir temsilcisi olarak inançlarının merkezine yerleştirmişlerdi. Anadolu Alevîliği'nin merkezinde nasıl Hacı Bektaş-ı Velî oturuyorsa, –Bektaşîler

---

160 Nitekim Şeyh Bedreddîn'in bir Alevî ve isyanın da bir Alevî isyanı olduğu, bugün hemen bütün Alevî yazarlarca iyi düşünülmeden, kolayca iddia edilmekte ve bu konuda geniş spekülasyonlaryapılmaktadır (msl. bkz. Baki Öz, *Osmanlı'da Alevî Ayaklanmaları*, İstanbul: Ant Yay., 1992, s. 152-165). Oysa Şeyh Bedreddîn'in bugünkü anlamıyla Alevîlik'le en ufak bir ilgisi olmadığı, aksi bir iddianın anakronik bir yaklaşımı yansıttığı çok açıktır.

hariç– Balkan Alevîliği'nin merkezinde de Şeyh Bedreddîn oturmaktadır. Onun ölümünden sonra da, zaman içerisinde evvelce ona bağlı olmayan diğer Müslüman heterodoks cemaatler, özellikle 16. yüzyılda Safevî propagandasının ulaşmakta hiç de güçlük çekmediği Alevî zümreler de bu "Şeyh Bedreddîn Kültü"nün içine dahil oldular; hattâ Balkan Alevîleri içinde, bugün de takdis edilen bir Şeyh Bedreddîn kültü yaşamaktadır.

İşte, kendilerine Osmanlı döneminde *Bedreddînlü*, *Bedreddîn Sûfîleri* veya *Simâvenî Tâyifesi* denilen bu zümrelerin, Şeyh Bedreddîn'in idamından sonraki durumları hakkında Ebussuud Efendi'nin üç fetvası, birkaç arşiv belgesi ve biri 16., diğeri 17. yüzyıla ait, oldukça iyi bilinen iki önemli layihasının dışında şimdilik elimizde fazla bir tarihsel kayıt yoktur. Bu kayıtlar ise, çok tabii olarak, söz konusu bu zümrelerin resmî çevreler, daha doğrusu Osmanlı merkezî yönetim çevreleri tarafından algılanış biçimlerini yansıtmaktadır.

Aşağıda görüleceği gibi, bu kayıtların *Bedreddînlüler*'e yahut *Simâvenîler*'e dair çizdiği tablonun Sâsânîler dönemi Zerdüştî İranı'nda Maniheistler'i, Bizans dönemi Anadolusu'ndaki muhtelif heterodoks Hıristiyan cemaatleri, Balkanlar'daki Bogomilciler'i, Katharlar'ı, günümüz Anadolusu'ndaki Alevîler'i, daha kısa bir ifadeyle, bütün Doğulu gizli dinî cemaatleri (*sociétés secretes*) tasvir eden tabloların hemen tıpa tıp benzeri olduğunu görmek hiç de şaşırtıcı gelmiyor.

Ebussuud Efendi'nin fetvaları, Şeyh Bedreddîn mensuplarına karşı çok sert ve katı yargılar içeriyor. Bu ünlü şeyhülislam onları "kâfir" olarak niteliyor; hattâ Simâvenî Tâifesi'ni evlerinde misafir edenlerin dahi "*ta'zîr olunup kendilerinden cerîme alınması*" gerekeceğini belirtiyor; onları "*birbirinin avretlerini icâzetleri ile tasarruf eylemek*"le suçluyor.[161] Metinde açıkça Simâvenîler Tâyifesi'nin adı geçmemekle beraber, Dobruca bölgesinden bahsettiği için onlar hakkında olduğunu tahmin ettiğimiz, yine 16. yüzyıla ait bir *mühimme* kaydında ise, bu tâife içinde İne Baba diye meşhur bir şeyhin, birtakım kerametler gösterip "Tanrı ve Hz. Ali ile söyleştiğini, yedi kat göğü dolaştığını iddia ettiğini, tâife mensuplarını önünde secdeye kapandırıp" başına bir kalabalık toplayarak ayaklandığı bildiriliyor.[162]

---

161 Şeyhülislam *Ebussuud Efendi Fetvâları*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul: Enderun Yay., 1972, s. 194.

162 BOA, *MD*-72, belge no: 32. Bu belge İ. Hakkı Konyalı tarafından da yukarıda 13 no'lu notta zikredilen makalesinde fotoğraf olarak yayımlanmıştır.

Simâvenîler Tâyifesi hakkındaki asıl ilginç iddialar, yukarıda sözü edilen layihalarda geçiyor. Bunlardan, Kanuni Sultan Süleyman döneminin ünlü şeyhlerinden Sofyalı Bâlî Efendi'ye (ö. 1553) ait olanı, Şeyh Bedreddîn'in torunlarından olup "*serdar-ı melâhide ve ser-çeşme-i zenâdıka*" diye nitelediği Halife Çelebi'nin faaliyetlerini anlatmaktadır.[163] Ona göre, Dobruca vilayeti ve Deliorman bölgesinin bütün ahalisi bu Çelebi Halife'nin müridleri olup canla başla ona hizmet etmekte ve sık sık, kadın erkek, ihtiyar genç, oğlan kız bir araya gelerek "cem'iyet ve sohbet" yapmaktadırlar. Bu arada, yine ona göre, "*Cennet şarabı dedikleri budur*" diyerek şarap içmekte, "*Kevser dedikleri, leb-i dilber ve şeyhimizin enfâs-ı kudsiyyesidir. Hûri dedikleri işbu dünyadır. Âhiret ahvâli ulema-i rüsûmun sandığı gibi değildir, bunlar birer darb-ı meseldir*" diyerek nice sapık sözler söylemektedirler. "Ene'l-Hakk" diyen şeyhlerine secde etmekte, daha sonra mumları söndürerek "*sedd-i şerîatı yıkmaktadırlar*". Bunlara benzer başka şeyleri de anlatan Sofyalı Bâlî Efendi daha sonra, Şeyh Bedreddîn'in torunu olan Halife Çelebi'nin halifelerinin, Dobruca'nın dışında da her tarafta faaliyet gösterdiklerini belirterek sultandan bunların yeryüzünden temizlenmesi için gerekli tedbirleri almasını rica etmektedir.[164]

Bundan yaklaşık yarım yüzyıl kadar sonra ise, Azîz Mahmud Hüdâyî'nin (ö. 1628) I. Ahmed'e sunduğu layihada, önce, "*Şeyh Bedreddîn el-maslûb 'indallâhi'l-mağdûb*" dediği Şeyh Bedreddîn'i ve isyanı özetlendikten ve onun "*ilhâd ve ibâhat üzere*" olduğu vurgulandıktan sonra, aynı üslupla sultana *Simâvenîler* anlatılmaktadır. Bu ünlü Celvetî şeyhi, Sofyalı Bâlî Efendi'den farklı olarak, ayrıca onların Safevîler'le ittifak halinde olduklarını, inanç yakınlığı dolayısıyla her zaman onlardan yana tavır koyduklarını, hattâ sipahilerinin, timarlarını dahi kaybetmeyi göze alarak Safevîler'e kılıç çekmekten imtina ettiklerini, çünkü Râfizî olduklarını söyler. Ayrıca padi-

---

163 Sofyalı Bâlî Efendi hakkında bkz. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, İstanbul 1311, II, 4; özellikle bkz. W. Minorski, "Sheykh Bâlî-Efendi on the Safavids", *BSOAS*, 20 (1957), s. 437-450.

164 M. Şerefeddin (Yaltkaya), s. 71-72'deki metin. Bu metin daha sonraları Şeyh Bedreddîn'den bahseden hemen pek çok monografide tekrar tekrar alıntılanmak suretiyle yayımlanmıştır; *krş.* İnalcık, *The Ottoman Empire*, s. 190. Bu metni daha sonra, orijinalinin fotokopisi, transkripsiyonlu Türkçe metni ve İngilizce çevirisi ile birlikte Prof. Andreas Tietze de yayımlamıştır (bkz. "Sheykh Bâlî Efendi's report on the followers of Sheykh Bedreddin", *OA*, VII-VIII (1988), s. 115-122). Bu belgeler hakkında Balivet'nin değerlendirmeleri için bkz. *İslâm Mystique*, s. 99-102.

şahın dikkatini, yine *Simâvenî* olduklarını vurguladığı, Dobruca'daki *Işık* (Kalenderî) zaviyelerine çekerek, bunların da *râfızî, melâhide ve zenâdıka* olduklarını, namaz kılıp oruç tutanları öldürdüklerini, "her zaman Kızılbaş'ın (İran şahı) zuhurunu beklediklerini" bildirir. Bu yüzden çok sıkı teftiş edilmeleri gerektiğini, Ehl-i Sünnet'e uymayı kabul eden zaviyelerin serbest bırakılıp diğerlerinin kapatılmasını öğütler, özellikle de şeyhlerinin tutuklanmasıyla müridlerinin korkup yola geleceklerini söyler.

Bugün Dobruca, Deliorman ve Bektaşîleşmemiş Trakya Alevîleri için Şeyh Bedreddîn fevkalade önemli bir takdis konusudur.[165] Bu mevzuda yapılan bilimsel araştırmalar ve yerinde gözlemler, onların Şeyh Bedreddîn'in ve isyanın hatırasını hâlâ büyük bir saygı ve titizlikle –tabii ki tahrife uğramış bir biçimde– koruduklarını gösteriyor.[166] Onlar için Şeyh Bedreddîn kendilerine hayat vermiş en mukaddes kişidir.[167]

---

165 Balkanlar'da ve Trakya'da Şeyh Bedreddîn Ocağı'na bağlı Alevî-Bektaşî topluluklarının yoğun olarak bulundukları merkezler ve tekkeler hakkında bilgi ve bibliyografya için bkz. Balivet, *İslâm Mystique*, s. 96-102; Refik Engin, *Sıradışı Bir Tasavvufçu: Şeyh Bedreddin*, İstanbul: IQ Yay., 2008.

166 Aslında Anadolu Alevîliği'nden pek çok bakımdan ayrılan Balkan ve Trakya Alevîliği, Türkiye'de yakın zamanlara kadar hemen hiç bilinmeyen bir konuydu. Bu itibarla, çoğu zaman yanlış kanaatlere yol açan meselenin müstakil bir monografi konusu yapılmaya değer olduğunu düşünüyoruz. Son yıllarda bu hususta bazı değerli makaleler yayımlanmış olup, bunlar arasında özellikle şunlar zikredilebilir: Tadeusz Kowalski, "Les éléments ethniques turcs de la Dobroudja", *Rocznik Orientalistyczny*, XIX, s. 66-80; Frederick de Jong, "The Kızılbaş sects in Bulgaria: Remnants of Safavi İslâm?", *TSAB*, IX/1 (1985), s. 30-32; aynı makalenin devamı, *aynı dergi*, IX/2 (1985), s. 21-25; S. S. Bobcev, "Deliorman Türkleri'nin Kökeni", çev. Türker Acaroğlu, *Belleten*, 203 (1988), s. 697-715; Iréne Mélikoff, "Bulgaristan'da Deliorman Kızılbaş Topluluğu", *Uyur İdik Uyardılar: Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları*, çev. Turan Alptekin, 1. baskı, İstanbul: Cem Yay., 1993, s. 139-10; Thierry Zarcone, "Nouvelles perspectives dans les recherches sur les Kızılbaş-Alévis et les Bektachis de la Dobroudja, de Deliorman et de la Thrace orientale", *Anatolia Moderna*, IV (1993), s. 1-11. Bugünkü Bedreddînî zümreleri, onların inanç ve ritüelleri konusunda şuralarda alan araştırmalarına, yerinde gözlemlere dayalı önemli bilgiler vardır: Müfit Yüksel, *Şeyh Bedreddin*, ss. 133-166; Refik Engin, *Şeyh Bedreddin* (Baş taraftaki kısa Şeyh Bedreddîn'in hayatı kısmı hariç, bu kitap bütünüyle Bedreddînîliğe dair alanda gözlemleri ihtiva eden faydalı bir kitaptır).

167 Bu konuda Eski Zağra bölgesindeki Alevî köylerinde yapılmış bir araştırma ve onlar arasında Şeyh Bedreddîn'in bugünkü imajı için bkz. Mefkûre Mollova,

VI. Sonuç Yerine

Yukarıda tartışmaya çalıştığımız Şeyh Bedreddîn'le ilgili bütün meseleler bir arada düşünüldüğünde, eserleri ve giriştiği isyan hareketiyle karşımıza hem bir bilim ve düşünce, hem de aksiyon adamı olarak Şeyh Bedreddîn'in dört cephesi çıkıyor:

1) Sünnî İslâm'ın Hanefîlik yorumuna bağlı olmakla beraber, daha akılcı ve daha serbest düşünüp içtihad yapabilen "âlim Bedreddîn" (Bu imaj, fıkıhla ilgili eserlerinin ve kısmen ibadetlerle ilgili olarak *Vâridat*'ta yer alan fetvalarından çıkıyor),

2) İslâm'ın bazı temel inanç esaslarını, bu arada Ahiret ve ona bağlı kavramları tam anlamıyla akılcı, hattâ bir ölçüde maddeci bir görüşle yorumlayan "materyalist feylesof Bedreddîn" (bunu, Şeyh Bedreddîn'in *Vâridat*'taki bir kısım fikir ve görüşleri düşündürüyor),

3) Sık sık cezbeye giren, gayba ait birtakım durumlara vakıf olduğuna, hiçbir aracı olmadan Allah'ın doğrudan hitabını işittiğine, ölü hayvanları diriltebilme gücüne sahip olduğuna, kısaca kendi keşif ve kerametlerine samimi olarak inanan koyu "sûfi Bedreddîn" (bu imajı da *Vâridat* çiziyor),

4) Ve nihayet, "Zamanın Efendisi" (*Sahib-Zaman*) Mehdî sıfatıyla, düzenin bozukluğunu ve toplumsal rahatsızlıkları düzeltmek üzere Tanrı tarafından görevlendirilmiş bulunduğuna inanarak siyasal iktidara talip "ihtilalci Bedreddîn".

İşte, Şeyh Bedreddîn'i henüz çözülemeyen bir problem yapan, böyle dört cepheli bir kişilik ve kimliği temsil eden gerçekten müstesna bir tarihî sima oluşudur. Bununla beraber, dikkat edilirse, bu dört cepheli kişiliğin temelde biri "materyalist, akılcı", diğeri "spiritüalist, mistik" olmak üzere iki zıt yönü bulunduğunu görmemek mümkün değildir. Bu iki yönün de aslında başlangıçta gizli bir eğilim olarak Şeyh Bedreddîn'de mevcut bulunmakta oluşu kanaatimizce son derece kuvvetli bir ihtimaldir. Bunlardan hangisi gerçek Şeyh Bedreddîn'i yansıtmaktadır? Bu ikili görüntü Şeyh Bedreddîn'in şahsında birbirini takip eden iki ayrı aşamayı mı gösteriyor? Bu aşamalardan hangisi "önceki", hangisi "sonraki" Şeyh Bedreddîn'i temsil etmektedir? Yoksa Şeyh Bedreddîn bu ikili şahsiyet arasında zaman zaman gidip gelen, başka bir ifadeyle her ikisini de bir arada barındıran bir karakteri mi yansıtmaktadır?

"Balkanlar'da Merkez Bölgede Gakçı Ağızlar", *GDAAD*, 6-7 (1977-78), s. 239-240.

Biz şahsen B. Nusret Kaygusuz ve A. Gölpınarlı gibi Şeyh Bedreddîn'de bu iki zıt kişiliğin bir arada olduğunu düşünüyoruz.[168] Böyle bir durum pekâlâ pek çok insan için mümkündür. Üstelik İbn Hacer'in verdiği bilgilere bakılırsa, hocası Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'nin de aynı çizgide bulunduğu anlaşılıyor. Hatırlanacağı üzere o da kendisinin mehdî olduğuna inanmaktaydı. Çok muhtemeldir ki Şeyh Bedreddîn felsefeyle de uğraşan bu sûfi zatla olan uzun süreli yakın teması süresince gerek yaptıkları konuşma ve tartışmalar yoluyla, gerekse Mısır'da onunla birlikteyken okuduğunu kuvvetle tahmin ettiğimiz, hattâ emin olduğumuz İbnü'r-Râvendî, Ebû Hayyân et-Tevhîdî ve Ebubekir Zekeriyyâ er-Râzî gibi eski İslâm filozoflarının kitaplarının etkisiyle,[169] içindeki materyalist eğilimi geliştirmiş ve tıpkı hocası gibi materyalizme eğilimli, panteist bir mutasavvıf olmuş olsun.

O, döneminin önde gelen bir Hanefî fıkıh âlimi ve bir yüksek Osmanlı bürokratı olarak bu formasyonunun ve statüsünün gerektirdiği bir üslup ve yaklaşımla fıkha dair eserlerini kaleme almıştır. Bunu yaparken sorumluluk taşıyan, kazaskerlik yapmış bir bilim adamının psikolojisiyle hareket etmiş, statüsünün gerektirdiği davranışı sergilemiş, belki o materyalizme eğilimli yanını öne çıkarmaktan kendisini alıkoymakla beraber, onda çok belirgin bir biçimde var olan akılcı (rasyonalist) yanını yazdığı fıkıh eserlerinde, ele aldığı konulara yansıtmaktan da geri kalmamıştır. Bu sebeple daha önceki fıkıh âlimlerinin hüküm ve içtihatlarını sorgulayarak onlara alternatif hükümler üretmekten de çekinmemiştir. Ama önünde sonunda o bu eserleri çerçevesinde Hanefîlik çizgisinin dışına çıkmamış Sünnî bir fıkıh âlimidir.

Diğer yandan Şeyh Bedreddîn'deki akılcılığın ve materyalist eğilimin onun İslâm inançlarıyla ilgili telâkki ve yorumlarına, algılamalarına yansıyacağı da muhakkaktı. Onun, içindeki bu güçlü eğilimin önüne geçmesi- bu yaratılışta olan bütün insanlar gibi- mümkün değildi. Güçlü akılcılığı kanaatimizce onu, İslâm'ın, *melek, cin, şeytan, kıyamet, haşir, neşir, Cennet* ve *Cehennem* gibi, akıldan çok imanı gerektiren, en azından duyularla algılanamayacak kavram ve konularını da, kendinden çok önce bu meselelerde aynı

168 B. N. Kaygusuz, Şeyh Bedreddîn'in iki kişiliği birden taşıdığı, ama spiritüalist yanının materyalist yanına üstün olduğu kanaatindedir (bkz. *Şeyh Bedreddin Simavenî*, s. 183-192). Biz ise bu iki yanından zaman zaman birinin, zaman zaman da ötekinin galip geldiği, ancak son tahlilde Şeyh Bedreddîn'in materyalist yanının daha baskın olduğunu düşünüyoruz.

169 Bkz. giriş kısmında bu zâtlarla ilgili kısımlar.

yola girmiş bazı eski İslâm filozoflarının eserlerini okumaya yöneltmiş, onlar üzerinde uzun uzun düşündürmüş ve hiç şüphe yok ki Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî ile de bunlar üzerine konuşmuştur. İşte *Vâridat*'taki –eser hakkında yukarıda tartışmaya açtığımız şüphelerimiz rezervde kalmak şartıyla– Şeyh Bedreddîn, içinde artık iyice olgunlaşmış bu eğilimle Allah kavramını da zaman zaman materyalist bir yorumla, panteist bir çerçevede ele almıştır. Hattâ *Vâridat*'ın temel çizgisinin *Vahdet-i Vücûd*'çu değil, *Vahdet-i Mevcud*çu (panteist) olduğu söylenebilir.[170] Bu yüzden, kâinattaki her şeyin suret olarak değil, ama cevher olarak Allah olduğunu söylemiştir. Ancak *Vâridat*'ta zaman zaman Şeyh Bedreddîn'in soyut bir Allah kavramına inandığını gösteren sözler de yer alır. Ama yine de o bu kavramları yorumlarken kesinlikle bir *kelâmcı* (teolog) mantığıyla değil, bir feylesof kimliğiyle görünür.

Bununla beraber, materyalist, akılcı Şeyh Bedreddîn'in içinde, derinlerde, zaman zaman ona üstün gelen, kuvvetli cezbe sahibi, güçlü bir mistik Bedreddîn de vardır. Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'nin keşfedip yüzeye çıkardığı bu Bedreddîn, materyalist Bedreddîn'in tabiatın dışında soyut bir kavram olarak değil de, bizatihî kâinatın kendisi olarak açıkladığı Allah'ın sesini işittiğini düşünerek vecd içinde "Ya Allah!" diye haykırıp ağlayacak, yarı uyanık bir durumdayken karşısında pırıl pırıl parlayan kendi ruhunu gördüğünü sanacak, yanan mumun öldürdüğü pervaneyi dirilttiğine inanacak kadar coşkun bir mistiktir (Türkiye'deki Marksist *Vâridat* yorumcuları genellikle eserin, dolayısıyla Bedreddîn'in bu yanından pek söz etmezler).

Cezbesi baskın çıktığı zamanlarda, materyalist yanı tamamiyle ortadan kaybolmakta, her şeye bu coşku penceresinden bakmaktadır. Zaten Şeyh Bedreddîn'in kendisi de bu durumun farkındadır; zaman zaman güçlü bir cezbe hali yaşadığını ve ruh halinin değiştiğini çok iyi bilmektedir. İşte, bu iki zıt Bedreddîn, bazen birinin, bazen ötekinin öne çıkmasıyla bir arada yaşamaktadır.

Bu nasıl olabilir? Kanaatimizce bunun tek örneği Şeyh Bedreddîn değildir. Bunun tâ Hallâc-ı Mansûr'a uzunan bir kökü, Fazlullah-ı Hurûfî ve 'İmâdeddîn Nesîmî ile gelişen bir gövdesi, Şeyh Bedreddîn'den sonra da –ileriki bölümlerde ulemadan ve sûfiyyeden örneklerini göreceğimiz– serpilmiş dalları vardır. Son tahlilde Şeyh Bedreddîn ne yalnız biri, ne de yalnız

---

170 Vahdet-i Vücûd ile Vahdet-i Mevcud (Panteizm) arasındaki farklar için şu faydalı esere bakılabilir: Hüsameddin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1990.

ötekidir; ileride çok açık ve kesin belgeler ortaya çıkarılıp yukarıdan beri çizmeye çalıştığımız Şeyh Bedreddîn imajını değiştirmediği sürece, kanaatimizce o her ikisidir ve Osmanlı tarihinde kendinden sonraki bu tip insanların da önderidir, "ser-çeşme"sidir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

OSMANLI YÜKSEK ULEMA ÇEVRELERİNDE "ZINDIK VE MÜLHİD" EHL-İ İLİMLER

I. Osmanlı Uleması Arasındaki Zendeka ve İlhad Hareketlerinin Düşünce Kökenleri

Şeyh Bedreddîn'den başlayarak 15.-17. yüzyıllarda yaşamış olup fikirleri çevrelerinde ve daha sonraki zamanlarda yankı uyandıran bazı Osmanlı uleması arasındaki *zendeka ve ilhad* eğilimlerini, tek tür bir olay olarak mütalaa etmek doğru değildir. Çünkü bunlar kaynaklara her ne kadar genel olarak *zendeka ve ilhad* terimiyle geçmişlerse de, gerçekte birbirinden farklı nitelikler gösterirler. Bu eğilimler içinde gerçek anlamda ve tipik olarak ateizme yönelik olanlar bulunduğu gibi, temelde böyle bir mahiyet taşımamakla beraber, İslâm'ın bazı esaslarını reddeden bir eylem halindeki karşı çıkışlar veya şahsi düşünce planında kalmış tavırlar da vardır.

Hayatları pahasına devletin resmî ideolojisine karşı çıkan bu az sayıdaki insanın yaptıklarını, nicelik itibariyle değerlendirerek sayıca azlıklarına bakıp mühimsememek, hafife almak yanıltıcıdır ve doğru değildir. Ayrıca, Osmanlı Devleti'nin ideolojik olarak en sıkı zamanını yaşadığı bir dönemde, herkesin gerçek düşüncelerini açıkça dile getirmesi kolay kolay beklenemeyeceğine göre, bu türlü düşünenlerin sayılarının aslında daha fazla olması da çok normaldir. Nitekim Osmanlı kaynaklarına yansımadığı halde yabancı gözlemcilerin kayıtlarına geçenler olduğu gibi, kaynaklara intikal etmiş, dönemin mahkemelerinde davaları görülüp sonuca bağlandığı için hem kroniklere, hem de kadı sicillerine yansımış bu olayların dışında, açığa çıkmamış *zendeka ve ilhad* eğilimlerinin bulunduğunu tahmin etmek yanlış olmaz. Zaten 17. yüzyılda Paul Ricaut'nun gözlemleri de bunu gösteriyor.[1]

1 Paul Ricaut, *The Present State of the Ottoman Empire*, Londra 1668, s. 128-135;

Burada önemli olan, sayısal değer değil, ulema kesimi gibi, dönemin toplumsal yapısında sıra dışı bir yer tutan kesim içinde gelişen bu hareketlerin altında yatan resmî ideoloji karşıtı duruştur. O halde bunları nicelik itibariyle değil, nitelik itibariyle dikkate almak doğru olacaktır. Ayrıca önemli olan bir başka husus, o dönemde devletin içinde aktif bir kesim olarak yer alan, İslâm'ın kitabî kaynaklarına ana metinleri üzerinden vâkıf ulema sınıfında bu tür hareketlerin görülebilmiş olmasıdır. Üstelik bunların bir aşamadan sonra gizlilikten çıkıp aleniyete intikal ettiğini, bazılarının imparatorluk başkentinde halk arasında ciddi bir yankı bulabildiğini, uzun süren toplumsal kargaşalara yol açabildiğini de unutmamak gerekir. Bu kitapta yer alanlar bu niteliği gösterenlerdir. Lâtifî, Sehî, Hasan Çelebi ve benzeri bir kısım şuarâ tezkirelerinde hayatları anlatılan, 16., 17. ve 18. yüzyıllarda çoğu Rumeli topraklarında yaşamış Osmanlı şairleri arasında görülen, şer'î mükellefiyetlere lakaytlık ve aynı zamanda felesefî bir arka plandan yoksun, sıradan bir ateizmi yansıtan "libertin" eğilimler bu kitap çerçevesinde bizi ilgilendirmiyor. Bu tür eğilimler her devirde her zaman olmuştur ve olacaktır. Bunların sayılarının tahmin edilenden fazla olması da mümkündür. Çünkü bir kısmı açıkça herkesçe bilindiği halde, bilinmeyen, gizli olanlar da vardır. Zaten halk ve idareciler arasında da bilinen bu tür "libertin" eğilimlerin sahipleri, mahalli yöneticilerce merkeze bildirilse de, siyasal iktidarca çok da fazla önemsenmemiştir.

Osmanlı uleması arasındaki *zendeka ve ilhad* hareketlerinin –özellikle Allah inancına karşı çıkış şeklinde olanlarının– fikri muhtevası gözden geçirildiğinde, bu hareketlerin, "Giriş" bölümünde özet bir tarihçesini vermeye çalıştığımız Emevi ve Abbasi dönemi *zendeka ve ilhad* hareketleriyle bazı bakımlardan benzerlikler, paralellikler sergilediği gözlemlenir. Ancak Osmanlı ulemasının zendeka ve ilhadı, sözü edilen iki dönemdeki –esasta İran'ın düalist Zerdüştî ve Maniheist dini düşüncesinin İslâmî kalıplarla ifadelendirilmesinden başka bir şey olmayan– zendeka hareketlerinden çok, İbnü'r-Râvendî ile 10. yüzyılda gerçek ifadesini bulan materyalist felsefî düşünce temelinde İslâm'ın ana inançlarını redde yönelik bir hareket olarak ortaya çıkan klasik *ilhad* geleneğinin devamı olarak algılanabilir. Bir farkla ki, Osmanlı uleması içindeki bu ilhad hareketlerini, aşağıda görüleceği gibi,

---

krş. Etat Présent de l'Empire Ottoman, Paris 1670, s. 411-437 (çevirisi için bkz. Ek: XVII).

İbnü'r-Râvendî çizgisinin daha iyi işlenmiş, sistematize edilmiş, daha geniş bir felsefî muhteva kazandırılmış bir benzeri, dolayısıyla orijinal sayılabilecek bir düşünce hareketi olarak değerlendirmek de mümkün görünmüyor. Bunun sebebi merkezî yönetimin sıkı takip ve kontrolü, ithamların ölümle cezalandırılarak sonuçlanması olduğu gibi, itham edilenlerin eski meslektaşları türünde ciddi bir felsefî derinliğe sahip olmayışları da olabilir.

Bununla birlikte, kaynaklara yansıyabildiği kadarıyla, bu *zendeka ve ilhad* eğilimlerinin –iyi işlenmiş felsefî bir arka plana sahip olmasalar bile– yine de belli ölçüde bir felsefî düşünce geleneğinin ürünü olduğunu söyleyebiliriz. Abbasi devrinin ünlü zındık ve mülhidlerinin bugün Süleymaniye Kütüphanesi başta olmak üzere, İstanbul kütüphaneleri ile ve bazı tanınmış Avrupa kütüphanelerinde bulunan –çoğu hâlâ yazma– eserleri, kanaatimizce Osmanlı "zındık ve mülhid" uleması ile onlar arasındaki fikrî bağlantının ve yakınlığın somut göstergeleri sayılabilir. Her ne kadar onların bu kitapları okuduklarını bugün için kesin delillerle ortaya koyabilmek kolay olmasa da, bu şahısların tutuklanmalarından sonra el konulan malları arasında yer alan kitaplarının bugün elimizde listeleri bulunsaydı, bu söylediğimizi ispat edebilecek verilere ulaşmak mümkün olacaktı.[2] Her durumda, bu kitaplar hepsi tarafından değilse bile, bir kısım Osmanlı uleması tarafından gizli veya açık, herhalde okunuyor, üzerinde düşünülüyor, hattâ tartışılıyordu. Şeyh Bedreddîn'in *Vâridat*'ı aleyhine yürütülen kampanyaya rağmen, *Şakâyık-ı Nu'mâniyye*'de mevcut, daha önce sözü edilen bir anekdot, onun gizli gizli okunmaya devam edildiğini gösteriyor.

Bu itibarla gerek ulemadan, gerekse sûfi çevrelerden *zendeka ve ilhad* ile suçlanıp idama mahkûm edilenlerin çok muhtemel olarak Abbasi döneminin bu felsefî eserleriyle Arap ülkelerinde, İran'da ve Mâverâünnehir'deki tahsil süreçlerinde, belki de İstanbul'daki yaşantıları esnasında tanışmış olduklarına kuvvetli bir ihtimal olarak bakmak gerekir. Nitekim bir örnek olarak Şeyh Bedreddîn'in, Kahire'de öğrenciyken hocası Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî kanalıyla materyalist İslâm felsefesi ürünleriyle tanıştığını kuvvetle tahmin edebiliyoruz. Aynı durumun diğer ulema ve şeyhler için de söz konusu olması ihtimali bize kolayca reddedilir görünmüyor. Bu yüzden Osmanlı uleması içindeki

2 Bugün için elimizde böyle bir listenin şimdilik yalnızca tek örneği bulunuyor. Aşağıda kendisinden bahsedilecek olan, 17. yüzyılda yaşamış müderris Lârî Mehmed Efendi'nin kitaplarına ait bu liste ne yazık ki detaylı düzenlenmiş olmayıp kitapların çoğunun adı zikredilmemiştir (bkz. Ek: XVI).

zendeka ve ilhad eğilimlerinin bir de böyle tarihsel düşünce köküne dayandığını varsaymak yanlış olmayacaktır.

II. Osmanlı Uleması İçinde "Zındık ve Mülhid"ler

A) Molla Lûtfî (ö. 1494): Sahn Müderrisliğinden İdam Sehpasına Giden Yolda Bir "Kıskançlık Kurbanı"

Eğer –resmen *zındık ve mülhid* ilan edilmediği ve bu sebeple hüküm giymediği için– Şeyh Bedreddîn'i saymazsak, Osmanlı ilmiye geleneği içinde 15. yüzyılda resmen zındıklık ve mülhidlik ile suçlanarak idam edilen ilk şahsiyet, Molla Lûtfî'dir. Ama o Şeyh Bedreddîn'den farklı olarak, sûfi çevrelerle ilişkisi ve yakınlığı olmasına rağmen onlardan herhangi birine mensup değildi.

Yaşadığı dönemde meslektaşları arasında "Deli Lûtfî" diye meşhur olduğuna bakılırsa, kalıplaşmış Osmanlı ulema tipinin oldukça dışında bir karakter çizen Molla Lûtfî'den, trajik akıbeti sebebiyle döneminin ve sonraki devirlerin muhtelif türden kaynaklarında genişçe bahsedilmiştir. Çoğu ulema gibi kendisinin de şiirleri bulunduğu için, *Heşt Bihişt* (Sehî Beğ), *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ* ('Âşık Çelebi), *Tezkire-i Lâtîfî*, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ* (Kınalızâde Hasan Çelebi), *Riyâzü'ş-Şu'arâ* (Riyâzî), *Beyânî Tezkiresi*, *Kafzâde Fâizî Tezkiresi* gibi şuara tezkireleriyle, özellikle *Şakâyık-ı Nu'mâniyye*'de ve *Tâcü't-Tevârîh* (Hoca Sa'deddin), ondan nakden *Bedâyi'u'l-Vekâyi'* (Hüseyin Efendi) gibi vekayinâmelerde epeyce malumat mevcuttur. Bunlar arasında onun hakkında en geniş bilgiyi veren, *Şakâyık-ı Nu'mâniyye*'dir. Bu kaynaklar Molla Lûtfî'nin özellikle mizacına, çevresiyle ilişkilerine dair birbirlerini teyit eden ifadeler ihtiva etmekte, onun karakterini anlamaya yarayacak önemli anekdotlar anlatmaktadırlar. Modern tarihçiliğin de ilgisini çeken bu ilginç zattan Batı'da ilk bahseden E. J. W. Gibb dahil, Şerefeddin Yaltkaya'dan başlayarak, F. Köprülü, A. Adnan Adıvar, H. Şinasi Çoruh, İsmet Parmaksızoğlu ve zamanımızdaki bazı araştırmacılar bahsetmişler, müstakil makaleler yayınlamışlardır.[3]

---

3 Şerefeddin Yaltkaya'nın gerçekten iyi bir biyografi özelliğini taşıyan çok faydalı makalesi bu konuda ilk bilimsel araştırma olmuştur. Gerçi 1873'te Halet isimli biri tamamen *Şakâyık Tercemesi*'ne dayanarak 22 sayfalık bir risale yayımlamışsa da [bkz. *Terceme-i Hâl-i Mevlânâ Lutfullah*, İstanbul 1290 (Bu risaleyi haber vererek bir fotokopisini temin eden Sayın Ali Birinci'ye çok teşekkür ediyorum)],

Tokat'tan İstanbul'a gelerek zamanın ünlü âlimlerinden okuyan ve sarışın olduğu için "Sarı Lûtfî" lakabıyla tanınan Molla Lûtfî'nin tam adı, Lutfullah b. Kutbeddin Hasan ve nisbesi Tokadî'dir. Bir ara, "zamanın Ebû Hanîfesi" diye meşhur Molla Hüsrev'in de öğrencisi olduğu rivayet edilir.[4] Fakat esas olarak, Osmanlı *intisab* (patronaj) sistemi uyarınca kapılandığı ilk İstanbul Kadısı Hızır Beğ'in oğlu Sinan Paşa'nın yanında tahsilini sürdüren Molla Lûtfî'nin, kendisine minnetle bağlandığı bu hocasından çok şey öğrendiği anlaşılıyor. Hocasının tavsiyesiyle, o sıralarda İstanbul'da bulunmakta olan meşhur riyaziyeci Ali Kuşçu'dan ders aldığını, bunları hocası Sinan Paşa'ya da öğrettiğini biliyoruz.[5]

Babası Hızır Beğ'in yolunda yürüyerek riyaziye, mantık, felsefe ve kelâm gibi akli bilimlere büyük bir önem veren, Fatih Sultan Mehmed'e riyaziye hocalığı yaptığı için Hoca Paşa diye de bilinen ve vezaret rütbesiyle taltif edilen Sinan Paşa'nın (Sinaneddîn Yusuf)[6] bu kabiliyetli, zeki, mücadeleci ve yükselme ihtirasıyla dolu genç öğrencisiyle yakın bir dostluk kurduğu görü-

---

bu sıradan, popüler bir eserdir ve araştırmacıların da dikkatini çekmemiştir. Ayrıca, Ş. Yaltkaya'nın Molla Lûtfî'nin bir eserine dair, A. Adnan Adıvar ve Henry Corbin tarafından Fransızcaya çevrilerek Paris'te yayımlanan bir makalesi daha vardır. E. J. W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry* adlı meşhur eserinde (London 1907, II, 349-352), daha sonra A. Adnan Adıvar *Osmanlı Türklerinde İlim* isimli kitabında (İstanbul 1943), İ. H. Uzunçarşılı *Osmanlı Tarihi*'nin 2. cildinde, Âgâh Sırrı Levend *Türk Edebiyatı Tarihi*'nin Giriş'inde Molla Lûtfî'ye oldukça geniş yer ayırmışlardır. Bunlardan sonra görebildiğimiz kadarıyla F. Köprülü, H. Şinasi Çoruh, İsmet Parmaksızoğlu birer makale yayımlamışlardır. Son olarak O. Şâik Gökyay küçük bir kitap neşretmiştir (*Molla Lûtfî*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1987, Türk Büyükleri Dizisi: 68); ayrıca bkz. Rıza Zelyut, *Osmanlıda Karşı Düşünce ve İdam Edilenler*, s. 136-141. Bunlara bir de şu yüksek lisans tezini de ekleyebiliriz: İbrahim Maraş, *Molla Lûtfî'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara Üniv. İlâhiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, Ankara 1992 (Bu tezin özeti sayılabilecek bir versiyonu makale olarak şurada yayımlanmıştır: İbrahim Maraş, "Tokatlı Molla Lûtfî: Hayatı, Eserleri ve Felsefesi", *Dîvan (İlmî Araştırmalar)*, 14/1 (2003), ss. 119-136. Ayrıca İsmail E. Erünsal ve Şükrü Özen de, aşağıda ilgili kısımda zikredilecek olan bazı makaleler yayımlamışlardır. Ayrıca bkz. O. Şâik Gökyay-Şükrü Özen, "Molla Lûtfî", *TDVİA*.

4 Şinasi Çoruh, "Fatih'in Kütüphane Memuru, Büyük Türk Ansiklopedisti Molla Lûtfî (?- 1494)", *TK*, 115 (1972), s. 35-36.

5 Taşköprülüzâde, *Şakâyık*, s. 296; *krş.* M. Şerefeddin Yaltkaya, "Molla Lûtfî", *TSD*, II (1938), s. 37.

6 Yaltkaya, s. 36.

lüyor. Hoca-öğrenci ilişkisinin ötesinde, ölene kadar sürecek olan bu dostluğa, Molla Lûtfi'nin büyük bir vefa duygusuyla bağlı bulunduğu anlaşılıyor.[7] Kaynakların ortak ifadeleri, Molla Lûtfi'nin yetişmesinde ve felsefeye eğilimli bilimsel zihniyetinin oluşmasında, hattâ mesleki hayatının başarıya ulaşmasında tamamiyle Sinan Paşa'nın rolü olduğunu ortaya koyuyor. Bu, Osmanlı bürokrasisi içindeki intisab mekanizmasının ulema sınıfı arasındaki etki alanını da gösteriyor.

Molla Lûtfi, hocası Sinan Paşa'nın tavsiyesiyle, o sırada kütüphanesini tanzim etmekle meşgul ve ehliyetli bir "hâfiz-ı kütüb" aramakta olan Fatih Sultan Mehmed'in sarayına girmeyi başarmıştı.[8] Bu memuriyetin her iki taraf için de kazançlı olduğu anlaşılıyor. Sultanın onun hizmetinden çok memnun kaldığı, hattâ aralarında birbirleriyle latife yapacak kadar sıcak bir dostluğun oluştuğu nakledilir.[9] Buna karşılık Molla Lûtfi'nin de bu nadide kütüphanede, başka kütüphanelerde bulunmayan çok değerli eserleri inceleme imkânı bularak kendini geliştirme fırsatı yakaladığı görülmektedir.[10] Öyle sanıyoruz ki bu genç, ihtiraslı ve zeki Molla, bu değerli kütüphanede İslâm konusunda bazı tartışmaları ihtiva eden, bugün hangileri olduğunu bilemediğimiz, felsefe ve kelâma dair önemli kitapları okuyarak zaten yaratılıştan mevcut serbest düşünce kapasitesini bir hayli geliştirmiş, ileride hasımları ve rakipleri tarafından zındıklık ve mülhidlikle suçlanması için ellerine koz verecek fikirler edinmiş olmalıdır.

Hocası Sinan Paşa'nın Fatih'in gözünden düşerek Seferihisar'a sürülmesi üzerine onunla birlikte gitme vefakârlığını gösteren Molla Lûtfi, II. Bayezid'in tahta çıkmasıyla tekrar İstanbul'a gelmiş, buradan Bursa'daki Yıldırım Bayezid Medresesi müderrisliğine tayin edilmiştir. Bundan sonra onu, sırasıyla Filibe'de Şihabeddin Paşa ve Edirne'de Dârü'lhadis Medreselerinde,

---

7 Taşköprülüzâde, *aynı yerde*; Hoca Sa'deddin, II, 547.

8 Taşköprülüzâde, *aynı yerde*; Hoca Sa'deddin, *aynı yerde*; *krş.* Hüseyin, *Bedâyi'u'l-Vekâyi'*, II, 296b, 400a; Yaltkaya, s. 36; Uzunçarşılı, II, 660.

9 *Sehî Beğ Tezkiresi (Heşt Bihişt)*, faks. nşr. Günay Kut, Harvard Üniv. 1978, s. 149-150; *krş.* Yaltkaya, *aynı yerde*; A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 2. baskı, İstanbul: Remzi Kit., 1970, s. 53.

10 Bu hususa kaynaklar da özel olarak dikkat çekiyorlar: "*Bu bahâne ile Molla Lutfî fünûn-ı ğarîbeden cevâhir-i kütüb-i giran-mâyeye destres buldı*" (Taşköprülüzâde, *aynı yerde*); "*Bu takrîbile nefâyis-i kütüb mütâlâasına yol buldı*" (Hoca Sa'deddin, *aynı yerde*).

nihayet İstanbul'da Sahn müderrisliğine atanmış görüyoruz.[11] 1489-1490 tarihli Fatih Külliyesi muhasebe defteri kayıtlarına göre, zikredilen tarihlerde Molla Lûtfî'nin ellişer akçe yevmiye ile önce Medrese-i Sâbi' (Yedinci Medrese)'de, sonra Medrese-i Sâmin (Sekizinci Medrese)'de müderrislik yaptığı anlaşılıyor.[12] Ancak burada fazla kalamamış, yevmi altmış akçeyle tekrar Bursa'ya, I. Murad Medresesi müderrisliğine yollanmıştır.[13] Kaynaklarda buradan tekrar İstanbul'a geldiğine dair herhangi bir kayda rastlanmamakla beraber, Molla Lûtfî'nin bir süre sonra yeniden Sahn müderrisliğine tayin edildiğini kabul etmek gerekiyor.[14] Nitekim trajik hikâyesi de burada başlıyor. Sahn müderrisliğinin, Osmanlı yüksek ilmiyesinin hiyerarşik sisteminde, önemli bürokratik mevkilere geçiş makamı ve bu makamın o devirde sekiz kişilik dar bir kontenjanı olduğunu bilmek,[15] Molla Lûtfî'nin rakiplerine karşı hareket ve davranışlarını, rakiplerinin kendisine karşı tutumlarını ve nihayet başına gelenleri anlamak bakımından çok önemlidir.

Sinan Paşa vasıtasıyla Osmanlı İmparatorluğu ilmiye geleneğine hâkim, pragmatik ve akılcı niteliği ağır basan Fahreddîn-i Râzî (Fahr-i Râzî) mektebine mensup olan Molla Lûtfî, Osmanlı ulema sınıfının tarihinde bu mektebin belirgin özelliği olan felsefî ve aklî eğilimleri sergiler. Aşağıda bahsedilecek olan eserleri, hem onun bu yönüne, hem de keskin zekâsına delalet eder. Nitekim ondan bahiste bulunan hemen bütün kaynaklar kendisini "***Efâdıl-ı emâsil-i mevâlî-i Rûm'dan biri***", "***Efâdıl-ı Rûm'dan câmi'ul-fünûn ve'l-'ulûm nazîr u 'adîli mânend-i 'Ankâ ma'dûm***", "***Ceriyyü'l-cinân serî'u'l-beyân mütebahhir ve bahhâs kimesne***", "***Envâ'-ı 'ulûma şânı şâmil ve esnâf-ı fünûnda kemâliyle kâmil***" gibi ifadelerle anarlar,[16] bilimsel kudret ve yeteneğini ittifakla tasdik ederler.

---

11 Taşköprülüzâde, *aynı yerde*; Hoca Sa'deddin, *aynı yerde*; Hüseyin, *aynı yerde.*

12 Kayıtların metni için bkz. M. Tayyib Gökbilgin, *XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livâsı*, İstanbul: İÜ Edebiyat Fak. Yay., 1952, s. 304; *krş.* Taşköprülüzâde, *aynı yerde*; Hüseyin, *aynı yerde*; Uzunçarşılı, *aynı yerde.*

13 Taşköprülüzâde, *aynı yerde.*

14 Adıvar, s. 53.

15 F. Unan, *Fatih Külliyesi*, s. 176. Unan bu durumun birkaç yüzyıl boyunca hiç değişmediğini belirtir.

16 Sırayla bkz. 'Âşık Çelebi, *Meşâ'iru'ş-Şu'arâ*, faks. nşr. G. M. Meredith-Owens, London 1971, v. 105b; *Tezkire-i Lâtifî*, İstanbul 1314, s. 295; Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ II*, nşr. İbrahim kutluk, Ankara: TTK. Yay., 1981, s. 827.

Bu ifadeler, Molla Lûtfî'nin, o dönemin "ilim ve âlim" anlayışı çerçevesinde,[17] yüksek ulema arasında gerçekten hatırı sayılır bir konumda olduğunu göstermektedir. Demek ki Molla Lûtfî, Osmanlı geleneksel bilim zihniyetinin aradığı bütün vasıfları kendinde toplayabilmiştir. Zaten bizzat o da bu konumunun fazlasıyla farkındadır. O kadar ki, Latîfî'nin rivayetine göre, bir gün sohbet esnasında Sahn medreselerini kastederek Fatih Sultan Mehmed'e "*Bu sekiz medresenin müsta'id ve mu'îdi, müstefîdi ve müfîdi lâ'aletta'yîn gelüp benden her fenden okusunlar*" diyecek kadar ileri gitmekte, övünmekte sakınca görmemiştir.[18]

İşte bu ilginç karakteri cellat kılıcının altına götürecek olan macera böyle başlamıştır. Molla Lûtfî, Sahn'daki meslektaşlarını küçümsemektedir. Üstelik bu konudaki hissiyatını onların gıyabına veya yüzlerine karşı söylemekten de geri durmamaktadır.[19] Bu mizacı sebebiyle kaynakların "*Lâübâlî-veş ve meczûb-nakş ve melâmî-üslûb tekellüf-meslûb*", "*Lâübâlî ve şûrîde-reng*" diye nitelediklleri, biraz kılık kıyafetine olan ilgisizliği ve pejmürdeliği, fakat daha çok iğneleyici dili, herkesin içinde yaptığı kaba şakaları yüzünden,[20] "*beyne'l-mevâlî Deli Lûtfî dimekle ma'rûf*" Molla Lûtfî,[21] hiç şüphesiz bu tavırlarını yalnız meslektaşlarına değil, bazı devlet adamlarına karşı da sergiliyor ve onları da yıldırıyordu.[22] Özellikle Sahn'daki meslektaşları –ve tabii aynı zaman-

---

17 Klasik dönem Osmanlı toplumundaki ilim ve âlim anlayışına dair fazla uzun, ama iyi bir çalışma için bkz. Fahri Unan, "Taşköprülüzâde'nin Kaleminden XVI. Yüzyılın İlim ve Âlim Anlayışı", *OA*, XVII (1997), s. 149-264.

18 Lâtifî, *aynı yerde.*

19 Meselâ 'Âşık Çelebi, Hatipzâde'nin yazdığı *Hâşiye-i Tecrîd* isimli eser hakkında Molla Lûtfî'nin "*Muzahrafatdır, anın ipliğin pazara çıkardayım, rakîkaların inceden inceye eleyip ... ne elek asayım*" dediğini nakılediyor (bkz. *Meşâ'iru'ş-Şu'arâ*, v. 105b).

20 Molla Lûtfî'nin, padişah dahil herkesin içinde meslektaşları için söylediği taciz edici laflar, yerli yersiz yaptığı kaba şakalar konusunda zikredilen kaynaklarda pek çok örnek vardır. Msl. bkz. Sehî, s. 149-150; 'Âşık Çelebi, *aynı yerde*; Lâtifî, *aynı yerde.*

21 'Âşık Çelebi zamanın vezirlerinden İskender Paşa'nın da Molla Lûtfî'nin –sebebini kaydetmediği– sataşmalarından çok "dilgîr" olduğunu ve her zaman "*Ah bir fursatın bulsam!*" dediğini naklediyor ki, bu gerçekten onun kim olursa olsun eleştirmekte ne kadar ileri gittiğini ve gözünü budaktan sakınmadığını göstermesi bakımından ilginçtir.

22 Msl. bkz. Latîfî, *aynı yerde*; Kınalızâde, II, 828: "*Ulemâ ve fudalâ heybet ve satvetinden sehmnâk ve hâif idi*"; Taşköprülüzâde, s. 296. Özellikle Taşköprülüzâde'nin şu satırları, Molla Lûtfî aleyhindeki havayı çok iyi yansıtması

da rakipleri– Molla Arap, Molla ʻİzârî diye meşhur Kâsım-ı Germiyânî, Molla Ahaveyn lakabıyla tanınan Molla Muhyiddîn b. Mehmed, Hatipzâde Molla Muhyiddîn Mehmed ve kısaca Efdalzâde olarak bilinen Molla Hamîdeddîn gibi ulemanın yazdığı eserler hakkında aşağılayıcı ve küçümseyici ifadeleri, onları çileden çıkarıyor ve Molla Lûtfî'ye diş biletiyordu.[23]

Öyle görünüyor ki, Molla Lûtfî'nin bu tacizleri sonunda olan olmuş ve yukarıda isimleri geçenler dahil, onun saldırı oklarına hedef olan bir kısım ulema, bu korkunç rakiplerini ortadan kaldırmanın en kestirme ve emin yolunun, yaptığı söylenen birtakım yolsuzlukların da yardımıyla onu zamanın ve zeminin herkesi korkutan –üstelik ulema içinde bile dehşet yaratan– en etkili silahıyla vurmaya, yani "zendeka ve ilhad" ile suçlamaya karar vermişlerdi.

Kaynakların ortak ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, ulemadan kalabalık bir grup bizzat II. Bayezid'in huzuruna çıkarak Molla Lûtfî'nin bir sapkın olduğu, kendisinde "*katli mûcip akvâl ve efʻâl müşahede etdikleri*", bununla da kalmayıp halkı da sapkınlığa teşvik ettiği, dolayısıyla din ve devlet için vücûdunun zararlı olup ortadan kaldırılması gerektiği yolunda ihbarlarda bulundular.[24] Sultan Bayezid duyduklarına inanamadığı için meselenin tahkik ve teftişi konusunda emir verdi. ʻÂşık Çelebi'nin kaydına bakılırsa, bu emri müteakip Molla Lûtfî'nin tutuklandığı ve soruşturma süresince on dokuz gün hapiste bırakıldığı anlaşılıyor.[25]

Sonunda başta zamanın şeyhülislamı Efdalzâde Molla Hamîdeddîn olmak üzere, Dîvan-ı Hümâyun 'da Hatipzâde, Molla ʻİzârî, Molla Arap ve Molla

---

bakımından zikre değer: "*Rüesây-ı ülemânın hakkında lisân-ı zemm ve kadhi itâle idüp libâs-ı hezl ile nâzikâne donatmağın ve akran ve emsâlinin her birine nâ-münâsib mesâlib isnâd idüp kavl-i şârid ü bâridle anları biribirine katmağın cümle-i aʻlâm-ı ʻulemâ-yı ʻuzamâ-yı vâlâ-rütbet ana buğz u ʻadâvet idüp her biri samîm-i kalbden ʻadüv olmuş idi.. Cevher-i derûnları ʻaraz-ı ğaraz u ğayz ile dolmuş idi.*"

23 ʻÂşık Çelebi, v. 105b-106a; Kınalızâde, II, 828-829; Taşköprülüzâde, s. 296; Hoca Saʻdeddin, II, 547; Hüseyin, II, 400b. Nitekim Molla Ahaveyn, Molla Lûtfî'nin peşinden pek çok talebenin ve halktan insanların gittiğini söylüyor (bkz. Ek:III).

24 ʻÂşık Çelebi, *aynı yerde*. Taşköprülüzâde Molla Lûtfî'nin başına gelen bu olayı anlatırken,

Çünîn goft dânâ-yı âmûzgâr
Me-kun bed ki bînî bed ez rûzgâr

(Akıl öğreten bilgin şöyle söyledi: Kötülük yapma ki zamandan kötülük görmeyesin) beytini kaydederek bu akıbeti kendisinin hazırladığını ima eder (bkz. s. 296-297).

25 Taşköprülüzâde, *aynı yerde*.

Ahaveyn'den ve diğer bazı yüksek ulemadan oluşan bir mahkeme kuruldu. Ayrıca, içinde Molla Lûtfî'nin talebesinden bazılarının da yer aldığı iki yüz kadar şahit de mahkemeye celbedildi. *Terceme-i Şakâyık*'taki tafsilata göre, adı geçen ulema, Molla Lûtfî'ye, birçok fazilete ve büyük bir ilmi kapasiteye sahip, yüksek mertebeli bir âlim olduğu halde niçin "*câdde-i hidâyetden hurûç ile tarîk-i dalâlete saptığını*" sorduğunda verdiği cevap aynen şuydu:

> Benim mâ câe min indillâha [Allah katından gelenlere] iman ve tasaddukum musaddak ve Faslu'l-hitâb-ı Kitâbullah'da mektûb olan evâmir ve nevâhî hakkında tahkîkim muhakkakdır. Esâs-ı dîn-i İslâm târem-i Seb'-i Şidâd gibi halelden hâlî ve mihr-i hüsn-i i'tikadım şüref-i zevâlden 'âlîdir. Mezâk-ı diyânetim zehr-i ilhâd ile telh-kâm olmayup nebât-ı 'akîde-i pâkim çûb-i ihtimâl-i şirk ü küfrden safdır. Bu hususda benim içün söylenen söz, kizb ü mîn ü lâfdır. Hâşâ ki bende küfr ü ilhâd ola.[26]

Ne var ki Molla Lûtfî'nin bu savunması, şahitlerin ifadeleriyle cerhedildi. Bunlar şahidi olduklarını söyledikleri birtakım olayları ve sözleri nakl ve kendisinin ilhadına şahadet ettiler. Bu şahadetlerin ne derece gerçeği yansıttığı konusunda kaynaklara bakıldığı zaman, hemen hepsinin de, bunların garaz ve haset sevkiyle verilmiş ifadeler olduğu konusunda birleştikleri görülür. Özellikle Molla Lûtfî'den incinmiş olan Çömlekçizâde Kemal Çelebi gibi bazı talebenin, intikam duygusuyla garazlarının etkisinde ifade verdiklerini 'Âşık Çelebi açıkça kaydediyor.[27] *Terceme-i Şakâyık* da, her ne kadar bazı şahitlerin ifadelerinden bahsederken, "*'alâ vechi't-tahkîk ve'l-îkan*" deyimini kullanarak bunların bir kısmının gerçek olabileceğini ima ediyorsa da, esas itibariyle bu şahadetlerin çoğunluğunun garaz ürünü olduğunu doğrulamaktadır.[28]

---

26 'Âşık Çelebi, 106a.

27 Taşköprülüzâde, *aynı yerde.*

28 Taşköprülüzâde, s. 298. Molla Lûtfî'nin talebesinden olup işaret edilen sözün geçtiği derste bizzat hazır bulunan Taşköprülüzâde'nin amcasının, bir görgü şahidi olarak kendisine anlattığına göre olay şöyle cereyan etmiştir:
Molla Lûtfî, *Sahîhu'l-Buharî* okuturken namazın nasıl huşû ile kılınması gerektiğine örnek olmak üzere Hz. Ali ile ilgili bir hikâye nakletmiştir. Bu hikâyede, bir savaşta Hz. Ali'nin bacağına isabet eden ve çok ıstırap veren okun oradan çıkarılması gerekmektedir. Cerrahi müdahalenin acısına dayanamayacağını anlayan Hz. Ali, cerraha namaza durmak istediğini bildirmiş ve böylece ok ancak o namazda iken çıkarılabilmiştir. Bunun sebebi, Hz. Ali'nin namazda kendini tamamiyle Allah'a vermesi, huşû içinde ibadet etmesi dolayısıyla cerrahi müdahalenin acısını duymamasıdır. İşte Molla Lûtfî bu hikâyeyi talebeye anlattıktan sonra, ağlamış ve "*Hakikat-i hal salât budur.*

Molla Lûtfî şahitlerin ileri sürdükleri her iddiayı reddetmeye, her fırsatta sağlam bir mümin ve Müslüman olduğunu defalarca tekrarlamaya ve Taşköprülüzâde'nin ifadesiyle onların şahadetlerini "*tîğ-i tekzîb ile cerh eylemeye*"çalıştıysa da, mahkeme heyeti, şahitlerin çokluğunu ve verilen ifadeleri göz önüne alarak bu savunmayı kabule yanaşmadı. Öyle görünüyor ki, üzerinde özellikle en fazla durulan iddia, Molla Lûtfî'nin bir ders esnasında namaz için, "*kuru kıyam ve inhinâdır, andan fâyide yokdur*" şeklindeki sözüydü.

Kalabalık bir grup teşkil ettikleri anlaşılan bir kısım talebenin bu yoldaki şahadetleri, zaten tamamına yakını Molla Lûtfî'ye hasım ve rakip olan mahkeme heyetine iyi bir tutamak oluşturmuştu. Ne var ki, bu namaz meselesinde Molla Lûtfî'ye izafe edilen sözün, iddia edildiği tarzda söylenmediğine dair, (Molla Lûtfî konusunda en tafsilatlı kayıtları ihtiva eden) *Şakâyık-ı Nu'mâniyye*'nin verdiği mühim bilgi, bu meselenin, sırf onu mahkûm ettirmeye yönelik bir iftira olduğunu açıkça gösteriyor.[29]

Bununla beraber, karar safhasında mahkeme üyelerinin, sanık hakkında verecekleri hüküm üzerinde epeyce tartıştıkları anlaşılıyor. Kaynaklara bakılacak olursa, Hatipzâde ve Molla 'İzârî'nin hiç tereddüt etmeden sanığın "*şemşîr-i siyâset ile*" katline fetva vermelerine mukabil, Efdalzâde ve Molla Ahaveyn ilk elde tereddüt etmişler ve buna yanaşmamışlardır. Sonunda Molla Lûtfî'nin kılıçla boynu vurularak idam edilmesi yolundaki hükmün ancak Molla Ahaveyn'in de ikna edilmesiyle kesinlik kazanabildiği, Efdalzâde'nin tek başına kaldığı görülüyor. Böylece Molla Lûtfî'nin kesinleşen idam hükmü II. Bayezid'e iletildiği zaman, sultan şaşırmış ve *Şakâyık-ı Nu'mâniyye*'ye göre ancak "*envâ'-ı taharrîden sonra icmâ'-ı 'ulema ile 'amel itmek*" zorunda olduğunu görerek istemeye istemeye hükmü onaylamaya rıza göstermiştir.

Yoksa bizim kıldığımız amel kuru kıyam ve inhinâdır. Anda fâyide yoktur" demiştir. Ancak bu derste hazır olan ve hocalarına kin besleyen bir kısım talebe, bu sözünü "vâkı'-ı hâle muhâlif nakl" etmişlerdir. Bu hikâyeyi amcası Molla Kıvâmeddîn'in ağzından nakleden yazar, amcasının bu olayın aynen anlattığı gibi vuku bulduğunu yeminle teyit ettiğini bildirir; *krş.* Hoca Sa'deddin, II, 548; Hüseyin, II, 400b.

29 Bkz. 'Âşık Çelebi, v. 106a; Kınalızâde, II, 828-829; Taşköprülüzâde, s. 297; Hoca Sa'deddin, *aynı yerde*; Hüseyin, 400-a-b; ayrıca bkz. Şemseddin Sâmi, "Mevlânâ Lutfullah", *Kâmûsu'l-A'lâm*, İstanbul 1314, V, 3992-3993; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333, II, 11; Yaltkaya, s. 48-49; Adıvar, s. 54; Uzunçarşılı, II, 660-661.

Sonunda, *Şakâyık-ı Nu'mâniyye*'deki tarihe göre, 25 Rebîulâhir 899 / 2 Şubat 1494 (pazar) günü, At Meydanı'nda (bugünkü Sultanahmet), bu değerli, hırçın, büyük, büyük olduğu kadar da kendini beğenmiş Osmanlı âlimi, hüküm gereği kılıçla boynu vurularak idam edilmiştir. Kaynakların belirttiğine göre, onun idam edildiğini duyan ileri gelen tarikat şeyhlerinden Muhyiddîn-i Foçavî, buna çok üzülmüş ve Molla Lûtfî için "***İlhad ve zendekadan berî ve 'ârîdir. Anın sâha-i bâha-i kalbi keder-i küdûrat-ı sû-i i'tikaddan pâkdir. Bu husûsa ben şahadet iderin***" demiştir.[30]

Bu idam hadisesinin kamuoyunda yankısının epeyce geniş olduğu anlaşılıyor. Her ne kadar bazı kötü huyları ve birtakım yolsuzluklar yaptığına dair ithamlar olsa da, bu büyük âlimin hazin akıbeti halk tarafından büyük bir zulüm ve haksızlık olarak değerlendirilmiş ve onun bir zındık ve mülhid olduğuna asla inanılmamıştır. O kadar ki, celladın bir tek kılıç darbesiyle yere düşen başının, sürekli olarak kelime-i şahadet getirdiğine dair rivayetler alıp yürümüştür.[31] Ayrıca zamanın bazı ileri gelenleri ve şairleri, Molla Lûtfî'nin idamına haksız yere, haset yüzünden öldürüldüğünü, bu sebeple de şehit olduğunu vurgulayan veciz tarihler düşürmüşlerdir. Meseleyi çok iyi anlatması itibariyle en güzellerinden biri şudur:

İftihâr-ı fudalâ Lûtfî-i maktûl ki o
Bûd der cümle fezâil be-heme milk ferîd
Çünki ehl-i hased orâ ez–ta'assub küştend
Geşt târîh-i vefâteş "***ve le-kad mâte şehîd***"[32]

Kaynaklarda verilen bilgilerin ve özellikle de bunlar arasındaki bazı detayların ışığında gözden geçirildiği zaman Molla Lûtfî olayının, üzerinde

---

30 Taşköprülüzâde, s. 298; Hoca Sa'deddîn, II, 548; Hüseyin, II, 400b. Ayrıca Şeyh Muhyiddîn Foçavî'ye dair geniş bilgi için bkz. Taşköprülüzâde, s. 261.

31 Taşköprülüzâde, s. 298; Hoca Sa'deddin, II, 547-548; Hüseyin, II, 400b.

32 Taşköprülüzâde, s. 297. Bugünkü dile çevirisi şöyle olabilir: "***Faziletli kişilerin övüncü olan Maktul Lûtfî hemen bütün Osmanlı ülkesinde her erdemde biricikti. Ne yazık ki çekemeyenler onu taassup yüzünden öldürdüler. Onun vefatının tarihi*** 'Hiç şüphesiz şehit olarak öldü' ***cümlesidir***". Msl."***Telef-i nefs-i nefîs***" (Fevkalade bir kişinin telef olması); "***Hilâf vâki' bûd***" (Söylenenin tersi vaki idi). Düşürülen diğer tarihlerden bir kısmını da Süheyl Ünver şu kısa makalesinde Arapça metinleriyle yayımlamıştır: "Fatih'in Hususî Kütüphanesi İlk Hafızı Kütübü Molla Lûtfî'nin Vefatında Söylenen Tarihler Üzerinde", *Tarihten Sesler*, c. I, sayı 8/9 (Ağustos-Eylül 1943), ss. 11-13.

durulması ve tartışılması gereken bazı meseleleri ve hadiseleri doğru anlamamıza yardım edecek ipuçlarını ihtiva ettiği görülecektir. Bu sebeple Molla Lûtfî olayını şu şekilde tahlil etmenin yararlı olduğu kanaatindeyiz:

a) Molla Lûtfî'nin mesleki çevresi

Her şeyden önce meselenin Molla Lûtfî'nin yakın çevresinde bulunan Sahn ulemasının durumuyla sıkı sıkıya alâkadar olduğunu söyleyebiliriz. Molla Lûtfî'nin sataşmaları ve saldırıları, bu insanları paniğe sevk etmekte, bilimsel yanlışlarının bulunup açıklanmasından aşırı derecede telaşa kapılmaktadırlar. Bu ise, üstelik sıradan bir taşra medresesinde değil, dönemin en yüksek medresesi olan Sahn'da müderrislik yapan ve kitap telif eden bu zatların, kendi bilimsel kabiliyet ve kapasitelerine güvenlerinin bulunmadığını, Molla Lûtfî tarafından sürekli yanlışlarının çıkarılıp rezil edilecekleri korkusuyla yaşadıklarını gösteriyor. Öyle anlaşılıyor ki, onlar böyle korktukça ve korkularını açığa vurup paniğe kapıldıkça, Molla Lûtfî daha bir zevklenmekte ve üstlerine daha fazla gitmek için adeta dolaylı olarak teşvik edilmektedir. Belki böylece onlar arasındaki üstün konumundan ve yarattığı baskıdan yararlanarak aleyhinde ileri sürülen ithamlarda bahis konusu edilen yolsuzluklara tevessül etmekten de çekinmemiş olabilir. Ama günün birinde bunların onu nasıl bir akibete sürükleyeceğini düşünememiş, "gün gelip devranın tersine döneceğini" hesaplayamamış olabilir.

Molla Lûtfî'nin meslektaşlarının yaşadığı paniğin tipik bir örneğini, onu yargılayan ve katline fetva veren en sivri rakiplerinden Hatipzâde sergilemiştir. Kaynakların rivayetine göre Molla Lûtfî idam edilir edilmez evine gelen Hatipzâde'nin, onun tarafından "*muzahrafatdır*" diye tenkit edilmeye hazırlanılan eseri *Hâşiye-i Tecrîd*'i kastederek "***El-minnetü lillâhi te'âlâ kitabımı ânın tetâvül-i dest-i red ve nazar-ı 'ayn-ı i'tirazından halâs eyledim. Zirâ ol kişi benim kitabımı tezyîf itmeğe doğrulup hatâlarını yazup çizmeğe hâme gibi bel bağlamışdı***" dediği nakılediliyor.[33] Bu hadise, Molla Lûtfî'nin kendi ilmine olan güvenini gösterdiği kadar, Sahn'daki meslektaşlarının bilimsel kapasitelerinin zayıflığını çok yakından bildiğini, bu yüzden onları kendine rakip tanımadığını da anlatmakta, daha önemlisi, rakiplerinin bilimsel kapasitelerinin zafiyetini de gerçekten ortaya koymaktadır.

---

33 Taşköprülüzâde, s. 297-298.

b) Molla Lûtfî'nin karakteri ve ahlaki yapısı

Yukarıda muhtelif kaynaklardan verilen örneklere bakıldığında, bu ilginç simanın, kendi zamanında ve çevresinde eşi az bulunur bir âlim, zeki ve nüktedan bir şahsiyet olmasına rağmen, haddinden fazla mağrur ve kendini beğenmiş olduğu, bu sebeple de etrafındakileri fazla küçümsediği, küçümsemekle kalmayıp onları terbiye dışı sözleri ve davranışlarıyla taciz ettiği anlaşılıyor. Bütün kaynaklar bir yandan onu takdirle yad ederken, diğer yandan bu yönüne de işaret etmekten kendilerini alamıyorlar. Molla Lûtfî'nin bu karakter yapısının, ona karşı hazırlanan komplonun en önemli sebeplerinden biri olduğu belirginleşiyor.

Bugün elimizde Molla Lûtfî'nin ahlak cephesini anlamaya yarayacak üç mektup bulunmaktadır. Molla Lûtfî'nin hocası Sinan Paşa'nın kardeşi Ahmed Paşa tarafından II. Bayezid'e yollandığı tahmin olunan bu üç şikâyet mektubu, Molla Lûtfî'nin karakterini ciddi olarak tartışmaya açacak bir nitelik arz ediyor.[34] Bu mektuplarda Ahmed Paşa, Molla Lûtfî'nin bazı ahlakî zaaflarından ve yaptığı yolsuzluklardan bahsetmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla o da Molla Lûtfî'nin o kadar vefakârlıkla bağlı olduğu hocası Sinan Paşa'nın kardeşi olmasına rağmen, Molla'nın hışmına hedef olmaktan kurtulamamıştır.

Ahmed Paşa bu mektuplarının ilkinde, "*Müderris Lûtfî'nin gayet şerîr ve ... müzevvir ve mekkâr olduğu*"ndan ve onun kendisine yaptığını "*kâfirin dahi Müslümana yapmayacağı*"ndan söz ederek, Sinan Paşa'nın vefatında

---

34 Bu mektuplardan ikisi İsmail E. Erünsal tarafından ("Fatih Devri Kütüphaneleri ve Molla Lûtfî Hakkında Birkaç Not", *TD*, 33 (1982), s. 57-78. Molla Lûtfî konusu için özellikle bkz. s. 72-78), üçüncüsü ise İbrahim Maraş tarafından bulunmuştur (*Molla Lûtfî'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*, s. 8. Topkapı Sarayı Arşivi nr. E. 6345, E. 8101 ve E 10160/80'de bulunan söz konusu mektuplardan ilk ikisinin çeviriyazı metinleri Erünsal'ın makalesinde (bkz, *agm*, s. 74-77), hem bu ikisinin, hem de üçüncünün orijinal metin ve çeviriyazıları İ. Maraş'ın tezinde bulunmaktadır (s. 10-18). Daha sonra Erünsal bu mektuplar üzerinden, Molla Lûtfî'nin yolsuzlukları hakkında yaptığı değerlendirmeleri ve idamının gerçek sebebini anlamak için üzerinde ısrarla durduğu Sehî tezkiresinde geçen "*Aşere-i Muhabbese*" (yahut *Muhabbise*) meselesine temas eden bir makale daha yayımlamıştır: "Molla Lûtfî: Haklcındaki ithamlar ve şikâyet mektupları", *Türklük Araştırmaları Dergisi*, sayı 19'dan ayrıbasım, ss. 179-196. Erünsal makalesinin arkasına söz konusu şikâyet mektuplarının tıpkıbasımlarını ve latinize metinlerini eklemiştir. Erünsal daha sonra kaleme aldığı "XV.-XVI. Asır Osmanlı Zendeka ve İlhad Tarihine Bir Katkı" isimli makalesinde de yine Molla Lûtfî meselesine yer vermiştir (bkz. *OA*, XXIV (2004), ss. 134-136).

Molla Lûtfi'nin onun bütün terekesine el koyduğunu, bu arada kitaplarını zapt ettiğini ve Sinan Paşa'nın vakfiyesini sakladığını, böylece çocuklarının haklını yediğini ileri sürüyor. Ancak daha önemlisi, Molla Lûtfi, Fatih Sultan Mehmed'in hâfiz-ı kütbü iken, bu görevine hıyanet ederek bazı nadir kitapları çalıp sattığı, ayrıca Dârü'lhadis Medresesi'nin yine bazı nadir kitaplarını da çaldığı, meseleye vakıf olan Sinan Paşa'nın "*gâyet ihfâ idüp ol vakt ânı hizmetden red itdürdiği*" gibi çok önemli bazı ithamlarda bulunuyor ve II. Bayezid'den adalet istiyor.[35]

İkinci mektupta ise, Sinan Paşa'nın ölümüyle birlikte, Molla Lûtfi'nin yaptığı gayri meşru işleri teftiş için Molla Kestelli'nin görevlendirildiği, "*bî-garaz, müstakîm ve hakkânî*" olan mollanın bütün yapılanları dosdoğru saraya rapor ettiği halde, Molla Lûtfi hakkında herhangi bir işlem yapılmadığı, ancak kazasker tarafından ta'zir cezasına çarptırılıp kendisine had vurulduğu, bununla beraber, daha sonra eski yolsuzluklarına devam ettiği... gibi, yine aynı derecede vahim bazı suçlamalar dile getirilmektedir.[36]

Ahmed Paşa ile Molla Lûtfi arasında geçenleri bilemediğimizden, bu suçlamaların ne kadar doğruyu yansıttığı konusunda kesin bir hüküm vermek zordur. Nitekim mektupları bulup yayımlayan İsmail E. Erünsal da, bunların tarafsız belgeler olmadığını vurgulayarak aynı kanaati ileri sürer.[37] Bununla beraber, hem anlatanın şahsiyeti, hem de olaylar göz önüne alındığında, ileri sürülen ithamları büsbütün uydurma telakki etmek pek kolay görünmüyor. Üstelik, özellikle Fatih'in kütüphanesinden kitap çaldığına dair itham, Molla Ahaveyn'in aşağıda tahlil edilecek risalesinde de dile getirilip böylece bir başka yoldan da teyit edilmiş bulunmaktadır. Bu sebeple ithamların en azından bir kısmının doğru olabileceği ihtimalini hesaba katmak gerekiyor.

Bu konuda söyleyeceklerimize son vermeden önce, Molla Lûtfi hakkında son yayımlanan bazı makalelerde, yazarların sanki onun idamı hak ettiğine dair –açıkça söylenmedikleri kanaatlerine– gerekçe gibi gösterdikleri yolsuzluklara (bunların yalnızca Ahmet Paşanın mektuplarında söz konusu edildiği unutulmamalı) dair düşüncemizi belirtelim:

Molla Lûtfi gerçekten ileri sürülen yolsuzlukları yaptı ise, ki bu mümkün görünüyor, bunların cezası kat'iyyetle idam değildir. Kaldı ki yolsuzluk it-

35 Erünsal, s. 74-75; Maraş, *aynı yerde.*

36 Erünsal, s. 76-77; Maraş, *aynı yerde.*

37 Erünsal, s. 78; Maraş, *aynı yerde.* Maraş'ın yayımladığı üçüncü ve diğerlerine göre kısa olan mektubun mahiyeti de diğerleriyle aynıdır.

hamlarının ayrıca mahkemeye intikal ettiğine ve Molla Lûtfî'nin bunlar için yargılanıp yargılanmadığına dair –en azından şimdilik– elimizde hiçbir bilgi yoktur. Eğer bu yolsuzluklar vaki görüldüyse, suçlunun yargılanıp –idamla değil– hapis veya sürgünle cezalandırılmış olması gerekir. Nitekim daha önce bu şekilde bir ceza almış, ama sonra yeniden daha iyi bir göreve, tekrar Sahn müderrisliğine tayin edilmiştir. Dikkat edilirse idamına gerekçe de zaten yolsuzlukları değildir, ama belli ki onlar da cezayı takviye edici suçlar olarak değerlendirilmiştir.

c) Molla Lûtfî'nin İnanç Yapısı

Burada şu soruyu sormak gerekiyor: Molla Lûtfî'ye isnat edilen zındıklık ve mülhidlik suçu aslında onu ortadan kaldırmak isteyen meslektaşlarının bir iftirası mıydı, yoksa Molla o devir için *zendeka ve ilhad* ile yorumlanacak bazı fikir ve kanaatlere gerçekten sahip miydi?

Kaynaklara bakılacak olursa, ilk bakışta Molla Lûtfî'nin gerçek anlamda *zendeka ve ilhad* ile herhangi bir alakasının olmadığını kabul etmek doğru görünüyor. Namaza dair meşhur sözünün ve bazı yuvarlak ve muğlak isnatların dışında onun gerçek bir "zındık ve mülhid" olduğuna dair ciddi veriler bulunmadığı gibi, onun bu durumuna şahitlik ettiği söylenen "sözde" iki yüz şahidin somut ifadeleri de ortada yoktur. Aksine, onun gerçek anlamda bir "zındık ve mülhid" olmadığı hususunda elde bazı veriler bulunmaktadır. Mesela bütün kaynaklar Molla Lûtfî'nin ikindiye kadar medresede dersini verdikten sonra, Şeyh Vefa Zaviyesi'ne giderek orada da *Sahîh-i Buhârî* okuttuğunu, bu esnada zaman zaman ağladığını kaydediyorlar.[38] İbadetlerini düzenli bir şekilde yaptığı konusunda en ufak bir şüphe bulunmuyor. Bunlara ek olarak, Molla Lûtfî'nin yukarıya aldığımız savunma metni, kendisine isnat edilen suçu kesinlikle reddedişinin belgesidir. Ayrıca, *Şakâyık-ı Nu'mâniyye*'nin verdiği bilgiye göre, Molla Lûtfî idam edilmek üzere hapisten çıkarılıp At Meydanı'na götürülürken yolun iki tarafına dizilip kendini seyreden kalabalığa sürekli olarak Allah'ın varlığına inandığını, İslâm'ın tasdik lazım gelen kurallarını tasdik, inkâr gerektirenleri inkâr ettiğini söyleyip durmuş, sık sık kelime-i şahadet getirerek imanını etrafa tasdik ettirmeğe çalışmıştır.[39]

---

38 Msl. bkz. 'Âşık Çelebi, v. 106a; Taşköprülüzâde, s. 298; Hoca Sa'deddin, II, 548.
39 Taşköprülüzâde, *aynı yerde.*

Molla Lûtfî'nin gerek muhakemesi sırasında, gerekse idama götürülürken İslâm imanından, Ehl-i Sünnet mezhebinden ayrılmadığını, imanı bütün bir Müslüman olduğunu ısrarla vurgulayan söz ve hareketleri, daha önce giriş bölümünde ele alınan örneklerin hemen hiçbirinde görülmediği gibi, bundan sonra incelenecek örneklerde de görülmeyecektir. Bu tavrın ölüm korkusuyla sergilenmiş olduğunu düşünmek elbette mümkün olduğu gibi, bu ilginç âlimin karakteri göz önüne getirildiğinde, onun paniğe kapılacak biri olmadığını, dolayısıyla bu ikrarında samimi olduğunu kabul etmek de mümkündür. Ayrıca, hepsinden önemlisi, Molla Lûtfî'nin bugün kütüphanelerde mevcut, bilinen hiçbir eserinde, Ehl-i Sünnet inançlarına aykırı, *zendeka ve ilhad*a yorulacak herhangi bir ifadeye rastlanmamıştır.

Bütün bunlar ve özellikle idam hükmü kendine iletildiğinde II. Bayezid'in şaşkınlığa düşmesi ve hükmü zoraki tasdik etmesi, üstelik idam gerçekleştiğinde halkın ve diğer ulemanın bundan büyük bir üzüntü duyması, Molla Lûtfî'nin inançlarında *zendeka ve ilhad*a yorulacak herhangi bir hususun bulunmadığını yeterince gösteriyor. Nitekim, dönemin çoğu uleması gibi, günümüz araştırıcıları da aynı kanaate varmaktadırlar.[40]

Bununla beraber, aksi görüşe sahip olanlar da bulunuyor. Mesela Lâmi'î Çelebi gibi, Molla Lûtfî'nin çağdaşı olan mühim bir sima, onun zındıklık suçuyla yargılanmak üzere hapse atılması dolayısıyla ebced hesabıyla düştüğü tarihte, aynen "*Lutfî-i mülhid*" tâbirini kullanıyor.[41] Ahmed Paşa'nın II. Bayezid'e yazdığı yukarıda sözü edilen birinci mektupta, Molla Lûtfî için "*gaddar-ı bî-dîn ve bî-i'tikad müzevvir ü mekkâr, zalim dinsiz harami*" ifa-

---

40 Şerefeddin Yaltkaya, A. Adnan Adıvar, İ. Hakkı Uzunçarşılı, Süheyl Ünver, H. Şinasi Çoruh, İsmet Parmaksızoğlu ve O. Şâik Gökyay, Molla Lûtfî'nin bir zındık ve mülhid olmadığı konusunda kesin kanaat sahibidirler: Yaltkaya, s. 44, 45, 50; Adıvar, s. 53-54; Uzunçarşılı, s. 660-661; Çoruh, s. 115; Gökyay, *Molla Lûtfî*, s. 10-14.

41 'Âşık Çelebi, v. 106b:

Şâh-ı melik-i âdil Sultan Bâyezîd
Ki zi-kahreş fitne geşte kûşe-gîr
Lutfî-i dîvâne-râ mahbûs kerd
Zân ki ez-ilhâd şod töhmet-pezîr
Mî-resed ez-taraf-ı Hak târîh-i vey
"Lutfî-i mülhid be-zindân şod esîr"

(Çevirisi: *Âdil hükümdar Sultan Bayezid'in kahrından korkan fitne bir köşeye kaçıp saklanmıştır. O, ilhad suçlamasına mâruz kalan Deli Lûtfî'yi hapsetti. Onun tarihi Hak tarafından şöyle geliyor: "Mülhid Lûtfî zindanda esir oldu"*).

desi bulunmaktadır.[42] En hafifi Ehl-i Sünnet inançlarının dışında olma, en ağırı İslâm'ı ve Allah inancını reddetme anlamında yalnızca inanç alanıyla ilgili olarak kullanılan bu tabirlerin, rasgele ve adı geçenin karakter zaafları sebebiyle işlediği ileri sürülen suçlardan dolayı kullanıldığını söylemek zordur. Bu itibarla Ahmed Paşa'nın bu ifadesini, inançsızlık anlamında kullandığı muhakkaktır. Ahmed Paşa acaba neden Molla Lûtfi'yi bu şekilde tavsif ediyordu? Veya Lâmi'î Çelebi ve Ahmed Paşa'nın kullandıkları bu terimler sırf onların adı geçene karşı şahsi düşmanlıklarının aşırı bir ifadesini mi, yoksa gerçekten fiilî bir durumu mu yansıtıyor? Doğrusu, bu iki ifadeden yola çıkarak bu soruların cevabını kesin olarak verebilmek imkânsız gibi görünüyor.

Bununla birlikte, bugün elimizde bize bu konuda yardımcı olacak önemli bir risale bulunuyor. İsmet Parmaksızoğlu'nun ve İsmail E. Erünsal'ın kısa tanıtmaları hariç tutulursa,[43] daha önce Molla Lûtfi üzerinde yazan araştırmacıların hemen hiç bahsetmedikleri bu risale, onun inançları ve düşünceleri meselesini yeniden tartışmaya açacak kadar mühim görünüyor.

Risalenin bir diğer önemi ise, Şeyhülislam İbn Kemal'in Molla Kâbız olayı münasebetiyle zındıklık hakkında kaleme aldığı aynı mahiyetteki risaleyle beraber, artık bildiğimiz üç örnekten biri, daha doğrusu ilki, hattâ bir bakıma İbn Kemal'in risalesine örnek olmasından gelmektedir. Molla Lûtfi'nin inanç cephesini açıklamak maksadıyla kaleme alınmış bulunan bu risale, aslında *Şakâyık-ı Nu'mâniyye*'de Molla Ahaveyn ile ilgili kısımda onun eserleri arasında "***Ahkâmu'z-Zındîka'ya müteallik bir risale***" olarak zikredilmektedir.[44]

---

42 Erünsal, s. 74.

43 Bkz. İ. Parmaksızoğlu, "Molla Lûtfi ile ilgili yeni bir belge", *Belleten*, 176 (1980), s. 675-682; Erünsal, *agm*, s. 72-73. Her iki yazar da risalenin tahliline girmemişlerdir. Erünsal, bu risalenin aşağıda 45 no'lu notta gösterilen İstanbul nüshasını görmüştür. Parmaksızoğlu'nun makalesine konu olan nüsha ise Milli Kütüphane'de 06 Mil A 3431/6 da kayıtlı bulunmaktadır. Yazar Arapça metnin tamamını değil, bir kısmını yayımlamış, ancak ya nüshadaki imla bozukluğundan veya kendi okuma eksikliğinden dolayı önemli ölçüde yanlış anlamalar ortaya çıkmıştır. Parmaksızoğlu, risale yazarının Molla Lûtfi'ye saygı duyduğu, onu evliyadan saydığı gibi bazı yorumlar yapar ki, metinde bunlara dayanak oluşturacak bir ifade mevcut değildir. Ayrıca o bu risalenin yazarının belli olmadığını, muhtemelen, kendini savunmak üzere Hatipzâde'nin, daha da kuvvetli bir olasılıkla İzarî Çelebi'nin kaleminden çıkmış olabileceğini söyler ki bu da doğru değildir. Çünkü bu risalenin Molla Ahaveyn'e ait olduğu, hem *Şakâyık-ı Nu'maniyye*'deki satırlardan, hem de İstanbul nüshasındaki açık kayıttan anlaşılmaktadır.

44 Taşköprülüzâde, s. 207.

Ancak *Şakâyık* yazarı, risalenin Molla Lûtfî olayı ile ilgisine ne burada, ne de ona ayırdığı kısımda işaret ettiği için dikkati çekmemiş, bu sebeple de bugüne kadar ele alınıp tartışılmamıştır. İşte bu Arapça risale Molla Lûtfî'nin inanç cephesiyle ilgili çok önemli iddiaları sergilemektedir.[45] Ayrıca, Osmanlı tarihinde türünün bilinen ilk örneği olması ve Molla Lûtfî'nin inanç yönüyle ilgili iddiaları gündeme getirmesi bir yana, bundan sonra bahsedilecek olan *zendeka ve ilhad* olaylarının da dinî cephelerinin, takip edilen hukukî prosedürün ve verilen idam cezalarının gerekçelerinin anlaşılmasına yardımcı olacağı için, burada tartışmaya değer görüyoruz.

Molla Ahaveyn'in söz konusu bu risalesi, yaklaşık beş buçuk varaktan ibaret olup, yedi kısa fasıldan oluşmaktadır. Birinci fasıl, zındıkın tarifi ve Peygamber'e hakaret, sövme (*sebb*);[46] ikinci fasıl, zındıkların tevbelerinin kabulü meselesi;[47] üçüncü fasıl, Peygamber'in ailesi efradına ve yakınlarına (*ashab*) hakaret ve sövme;[48] dördüncü fasıl, Kur'an-ı Kerîm'le alay edip hafife alma;[49] beşinci fasıl, kötü niyetle olmadan sehven ve cahillikle zendeka ve ilhad suçu işleme;[50] altıncı fasıl, zimmîlerin zendeka ve ilhad suçu işlemeleri;[51] yedinci fasıl, Allah'a hakaret ve sövme;[52] sekizinci fasıl, zındıkların mirası, yı-

45 Bu mühim risalenin burada söz konusu edilecek olan nüshası, Erünsal'ın gördüğü, "*Risâletün mübâreketün li-Mevlâna Ahaveyn Rahmetullâhi ʿaleyh*" adıyla Süleymaniye (İbrahim Efendi) Kütüphanesi'nde 859 numaralı mecmua içinde (vv. 20a-25a) 989 / 1587 tarihinde istinsah edilmiş olan nüshadır (Risalenin çevirisi için bkz. Ek: III). Şükrü Özen bu risalenin daha sağlam başka metinlerinin bulunduğunu belirtir ve ilgili nüshaların kütüphane referanslarını verir. Ayrıca bizim İbn Kemal'in risalesiyle beraber, ikinci örnek kabul ettiğimiz bu risaleden başka, Molla Lûtfî'yi yargılayan mahkemenin üyelerinden Efdalzâde'nin kaleme aldığı *Ahkâmü'z-Zindîk* adlı çok kısa bir üçüncü risaleyi bulmuş ve bu makalesinde Arapça metniyle beraber çevirisini de yayımlamıştır: "Molla Lûtfî'nin idamına karşı çıkan Efdalzâde Hamîdüddin Efendi'nin Ahkâmü'z-zindîk risalesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 4 (2000), ss. 7-16. Adı geçen risalenin Molla Lûtfî vesilesiyle kaleme alındığı belli olmakla beraber, ona dair herhangi bir görüş veya kanaat belirtilmemekte olup, sadece bazı eski ulemanın zındıklık ve Peygamber'e sövme konusundaki içtihatlarını kısaca sıralamaktan öte bir özelliği yoktur.

46 *Risâle fî Ahkâmi'z-Zindîk*, v. 20b-21a.

47 *Age*, v. 21a-22a.

48 *Age*, v. 22a-b.

49 *Age*, v. 22b-23a.

50 *Age*, v. 23a.

51 *Age*, v. 23a-b.

52 *Age*, v. 23b-24a.

kanıp cenaze namazlarının kılınıp kılınamayacağı[53] ve zındıka verilecek idam cezasının infaz biçimleriyle ilgilidir.[54] Bunlara ek olarak da sonunda Molla Lûtfî'den bahseden toplam iki varaklık önemli bir pasaj bulunmaktadır.

Bu sayılan yedi fasılda, *Şerhü'l-Mekâsıd*, *eş-Şifâ* ve *es-Seyfü'l-Meslul fî Sebbi'r-Resûl* gibi, genellikle Osmanlı uleması arasında çok tutulmuş kitaplara ve çeşitli mezhep imamlarının ve eski ulemanın bunlarda kayıtlı içtihatlarına referans verilmek suretiyle *zendeka ve ilhad* suçlarının teorik tarifleri yapılmış, hukukî sonuçları tartışılmıştır. Bu içtihatlar arasındaki ihtilaflara da gerektiğinde dikkat çekilmiş ve içlerinden Osmanlı ulemasının eskiden beri tercih ettiği fetvalar seçilerek zikredilmiştir.

Bütün bunlar arasında en başta dikkati çeken hususlardan biri, adı açıkça söylenmeden, yalnızca "şahıs" kelimesiyle atıfta bulunularak Peygamber'in nübüvvetini itiraf ve İslâm'ın esaslarının gereklerini açığa vurmakla beraber esas olarak "küfürden ibaret birtakım inançları içinde saklayan bir kişi"den söz edilmesidir ki, Molla Lûtfî'den başkasının kastedilmediği gayet açıktır.

İkinci bir husus, kanaatimizce, bu risalede fasıllar halinde bahis konusu edilen *zendeka ve ilhad* suçları rasgele seçilmemiştir; açıkça yazılmamasına rağmen, yazarın Molla Lûtfî'nin işlediğine inandığı suçları ima etmesidir ki, bizce aynı zamanda şahitlerin onu ne gibi iddialarla suçladıklarını göstererek konuya ışık tutmakta, dolayısıyla ayrı bir önem arz etmektedirler. Molla Ahaveyn, önce tereddüt edip sonra katıldığı idam fetvasını, kanaatimizce bu gerekçelere dayandırmış olmalıdır. Bu demektir ki, Molla Lûtfî esas olarak Peygamberlik kurumuna ve Kur'anın ilahî bir kitap olduğuna karşı çıkmakla itham edilmiş görünmektedir.

---

53 *Age*, v. 24a.

54 *Age, aynı yerde.*
Burada yeri gelmişken bir hususu açıklamak gerekiyor: Şükrü Özen'in Giriş bölümünde zikri geçen "*İslâm Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lûtfî'nin İdamının Fıkhîliği*" isimli makalesinin 60. sayfasında Molla Ahaveyn'in risalesinin sonunda II. Bayezid'in konuyla ilgili fermanının bir metni bulunduğunu, fakat bu metnin bizim gözümüzden kaçtığını belirtmektedir. Bu risalenin İsmail E. Erünsal tarafından bize yollanan Süleymaniye (İbrahim Efendi) Kütüphanesi'nde 859 numaralı mecmua içindeki (vv. 20a-25a) nüshasının fotokopisinin sonunda zikredilen ferman mevcut değildir. Belli ki ya bu nüshada işaret olunan ferman yoktur veya fotokopi çekimi esnasında çekime alınmamıştır. Dolayısıyla gözden kaçırılması mümkün olamayacak kadar mühim bu fermanın herhangi bir şekilde bizim gözümüzden kaçması söz konusu değildir.

Risalede yedinci faslın sonunda, Molla Lûtfî ile ilgili kısma geçmeden, "tarîkü'l-katl" başlığı altında ilginç bir pasaj dikkati çekiyor. Burada, idam hükmü giyen zındık ve mülhidlere bu hükmün ne şekilde uygulanacağı anlatılıyor. Buna göre idam, a) boynu vurulmak, b) asılmak, c) veya karnı yarılmak suretiyle yerine getirilmekte, sonra da ceset yakılmaktadır. Biz kaynakların ifadelerine göre Molla Lûtfî'nin boynu kılıçla vurularak idam olunduğunu, ancak cesedinin yakılmayıp Eyüp'te, sonradan Defterdar Mahmud Çelebi Mescidi'nin yapıldığı yerin yakınlarında (bugünkü Defterdar Caddesi üzerinde yol kenarında) defnedildiğini biliyoruz.[55]

Molla Lûtfî'yi anlatan kısma gelince,[56] burası, bizzat muhakemesinde bulunmuş ve alınan idam kararını onaylamış bir zatın kaleminden çıkmış olması itibariyle tam anlamıyla önemli bir tarihsel belge niteliğini taşıyan birinci elden kaynaktır. Burada önce Molla Lûtfî'nin fazilet ve maharetlerinden, tıp ilmindeki derin vukufundan bahsediliyor, sonra da hadis alanında iddia sahibi bulunduğu, ancak nübüvveti inkâr ettiği belirtilerek bazı şenî' söz ve fiilleri bulunduğu, tafsilat vermek ve somut örnekler zikretmeksizin kaydediliyor. Sultanın kütüphanesine emin tayin olunduğu, ancak –Ahmed Paşa'nın mektubunda da sözü geçtiği üzere– hıyaneti görüldüğü için azledildiği, birkaç kere müderris tayin olunduğu ve nihayet darb ve hapis cezasına çarptırıldığı halde, sonradan tekrar yüksek medreselerde müderrislik yaptığı kısaca anlatılıyor. Daha sonra şeriata saldırmaya başladığı ve tamamiyle "filozofların sözlerine itibar gösterdiği" vurgulanıyor, birçok talebenin onu taklit ettiği, ayrıca halktan pek çok kişiyi de sapkınlığa yönelttiği bildiriliyor. Eğer Molla Ahaveyn'in "filozofların sözlerine itibar gösterdiği" şeklindeki bu ifadesi vaki ise, bu yukarıda açıkladığımız varsayımımızı teyit eden bir delil olabilir.

Molla Lûtfî olayı hakkında Molla Ahaveyn'in versiyonu şöyle özetlenebilir: Molla'nın zındıklığı ve mülhidliği Sultan Bayezid'in kulağına gitmiştir. Sultan onun ve onun gibi kimselerin hapsedilmesini emreder. Akabinde divânda ulema ve ileri gelenler, vezirler ve kazaskerler toplanırlar. O arada şahitler de getirilir; bunlar bildiklerini anlatırlar. Ama anlatılanlar oradakileri

---

55 Taşköprülüzâde, s. 297. Bu mezar 1994 yılında Profesör Hüseyin Hâtemî ve Tokatlı Resul Tosun Bey'in delaletiyle bulunmuş ve İstanbul Büyükşehir Belediyesi'nce tamir edilmiştir. Burada, günümüz şairlerinden Nüzhet Erman'ın Molla Lûtfî için yazdığı bir şiiri de haber verelim (bkz. *Türk Dili*, 466, Ekim 1990, s. 205-207).

56 *Risâle fî Ahkâmi'z-Zindîk*, v. 24a-25a.

son derece şaşırtır ve hayrete düşürür; gözlerinden yaşlar gelir, elleriyle dizlerine vurup dövünmeye başlarlar, yüksek sesle bağırıp çağırırlar, çığlıklar, naralar atarlar. Molla Ahaveyn'e göre, şahitler ifadelerini bitirdikleri zaman, Molla Lûtfî'nin, bir kısmı zendeka, bir kısmı sebb, bir kısmı irtidad, bir kısmı bu ikisine birden giren, bir kısmı da bunların hepsini kapsayan birtakım "fahiş sözler"i meydana çıkmıştır. Ulema ve kazaskerler mecliste geçenleri sultana naklederler. Şeriatın gereğine göre hüküm vermeye sıra gelince, aralarında ihtilaf çıkar ve bir münakaşa başlar. Sonunda Molla Lûtfî'nin öldürülüp "yeryüzünün onun sapkınlığından temizlenmesi" konusunda anlaşırlar. Vezirler bu kararı beğenirler. Daha sonra Molla Lûtfî At Meydanı'na götürülür ve kılıçla boynu vurulur.

Molla Ahaveyn'in anlattıkları burada bitiyor. Bu ifadeleriyle o, olayın canlı şahidi olarak yaşadıklarını günümüze aktarmış oluyor. Bu hikâye gösteriyor ki, Molla Ahaveyn idamdan sonra risalesini kaleme alırken, meslektaşının zındıklık ve mülhidliğine inanmış, inanmaktan da öte, cezasının yerinde olduğuna hükmetmiştir. Molla Ahaveyn bu risalesi vasıtasıyla, Molla Lûtfî'ye yöneltilen ithamlardan bizi haberdar etmektedir. Bu ithamlar ne dereceye kadar gerçeğe uyuyor, ne kadarı iftira veya hasetliğin, hasımlığın, rekabetin ürünüdür, bunu bilebilmek belki hiçbir zaman mümkün olmayacaktır. Ama Molla Lûtfî'nin *Mevzû'âtu'l-'Ulûm ve'l-Metâlibu'l-İlâhiyye*, *es-Seb'u'ş-Şidâd*, *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti Şerhi'l-Metâli'* (Seyyid Şerîf-i Cürcânî), *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Miftâh* (Seyyid Şerîf-i Cürcânî), *Şerhu'l-'Akâid* (Ömer en-Nesefî) gibi bugün mevcut eserleri arasında bizim görebildiklerimizde kendine isnat olunan *zendeka ve ilhad* suçuyla ilgili en ufak bir imaya rastlamadığımızı söylemeliyiz.

Vaktiyle Şerefeddin Yaltkaya'nın dediği gibi, bu eserlerin hepsi de Ehl-i Sünnet inançlarına göre yazılmışlardır.[57] Söz konusu eserlerin Molla Lûtfî'nin

57 Molla Lûtfî'nin kelam, felsefe, mantık, riyaziye ve dini bilimler alanında kaleme aldığı, halen mevcut eserleri hakkında topluca bilgi için sırasıyla şunlara bakılmalıdır: Taşköprülüzâde, s. 299; Kâtip Çelebi, *Keşf el-Zunûn*, nşr. Şerefettin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge, İstanbul 1971, I, 222, 478, 499, 544, 852, 865; II, 976, 1712, 1765, 1892; Yaltkaya, "Molla Lûtfî", s. 51-57; Adıvar, s. 51-52; Uzunçarşılı, II, 661; Parmaksızoğlu, s. 679, not: 5; Gökyay, s. 26-38; Maraş, *Molla Lûtfî'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*, s. 36-51. İ. Maraş, kütüphanelerde yaptığı araştırmalar sonucu, Molla Lûtfî'nin kaynaklarda sayılan bu eserlerinden ikisinin ona ait olmadığını, bazılarının da ona aidiyetinin şüpheli olduğunu ileri sürmektedir (bkz. *age*, s. 48-51). Molla Lûtfî'nin eserlerinin bulundukları kütüphane kayıtları İ. Maraş tarafından

muhakemesi esnasında nazarı dikkate alınıp alınmadığını bilmiyoruz. Alındı ise neden idamına hükmedildiği, alınınadı ise niçin alınmadığı kanaatimizce bugüne kadar hiçbir araştırmacının sormadığı, ama cevap verilmesi gereken önemli sorulardır. Acaba mahkeme üyeleri onun bu eserlerde takiyye yaptığını mı düşündüler de sadece namaz için söylediği iddia edilen söze veya "felsefiyyat"ına mı itibar ettiler? Burada aynen Şeyh Bedreddîn'inkine benzer bir konumla karşı karşıyayız. Onun da, sonradan adına derlenen *Vâridât*'ın dışında başka hiçbir eserinde Ehl-i Sünnet dışı düşünceleri olduğuna dair herhangi bir ipucuna rastlanmadığına daha önce işaret edilmişti.

Yalnız Molla Ahaveyn'in Molla Lûtfî hakkında anlattıklarında bir nokta var ki, ihmal edilmeyecek derecede dikkat çekiyor: Buna göre, Molla filozofların sözlerine çok itibar etmektedir. Onun bu hususiyetinin, Fatih Sultan Mehmed'in huzurunda ulemadan Molla Arap lakabıyla ünlü 'Alâeddin 'Aliyy-i 'Arabi[58] ile tutuştukları bir tartışmada da vurgulandığını görüyoruz. Kendisini küçümseyerek eleştiren Molla Lûtfî'ye karşı adı geçen zatın ona yönelttiği en büyük eleştiri, "*Ekser bildüğün felsefiyyatdır. Mühimmât-ı dîniyyeden ve 'ulûm-ı şer'iyyeden nesne bilmezsin*"şeklinde olmuştur.[59] Öyle görünüyor ki, Molla Lûtfî, ulema ve talebe arasındaki hasım ve rakiplerinin eline *zendeka ve ilhad* ile suçlanması için elverişli kozları, kendileriyle yaptığı tartışmalarda ve verdiği derslerde İslâmî görüşlerini Şeyh Bedreddîn gibi aynı zamanda akli ve felsefi yorumlara da dayandırarak bizzat sunmuştur. Onun felsefeye yatkın mizacı sebebiyle çok tabii olarak yaptığı bu yorumlar, karşı tarafça –tıpkı namaz meselesinde olduğu gibi– aleyhinde mükemmel bir delil olarak kullanılmış olmalıdır.

d) Molla Lûtfî'nin İdamına Fetva Verenlerin Bilimsel Şahsiyet ve Karakterleri

Molla Lûtfî'nin niçin bu kadar şimşekleri üstüne çektiği ve neden idamla cezalandırıldığı meselesinin cevaplarından biri de kanaatimizce, hem Sahn'daki meslektaş ve rakiplerinin en önde gelenlerinden biri olmasıyla, hem de mahkeme heyetini oluşturan ulemanın şahsiyetleriyle yakından ilgili olmalıdır.

---

verilmiştir. İ. Maraş tezinin ikinci bölümünde ayrıca Molla Lûtfî'nin fikir ve görüşlerini ele alarak bunların bir değerlendirmesini yapmıştır (bkz. *age*, s. 52-84).

58 Bu zât hakkında bkz. Taşköprülüzâde, s. 171-176.

59 Msl. bkz. 'Âşık Çelebi, v. 105b.

Bunların içinde adı geçen ve kaynakların belirttiklerine göre o sırada müftü (şeyhülislam) olan Efdalzâde diye meşhur Molla Hamîdeddîn b. Efdaleddîn'in aslında Molla Lûtfî ile herhangi bir alıp veremediği yoktu; zaten mevkii Molla'nın üstündeydi.[60] Ayrıca karakter olarak dürüst, mesleğine bağlı, ilim ve irfan sahibi bir şahsiyet olduğu, gerek çeşitli taşra medreselerinde, gerek İstanbul'daki medreselerde ve özellikle Sahn'da müderris iken öğrencileriyle iyi bir diyalog kurduğu ve derslerinin çok faydalı geçtiği biliniyordu. Kendisinin, *Şerh-i Tavâli'* (Isfahânî), *Hâşiye-i Şerh-i Muhtasar* (Seyyid Şerif-i Cürcânî) gibi eserleri olup, bazı kitapları yıllarca medreselerde en çok okutulanlardan olmuştu. Fatih Sultan Mehmed gerek sağlam karakteri, gerekse bilimsel niteliği sebebiyle kendisini İstanbul Kadılığı'na terfi ettirmiş, II. Bayezid de onu şeyhülislam yapmıştı.[61] Nitekim Efdalzâde, Molla Lûtfî'nin *zendeka ve ilhad* ile suçlanmasına karşı çıkmış, şahitlerin söylediklerinin böyle bir suçlama için yeterli olmadığını ileri sürmüştü. Bu yüzden idam fetvasına katılmaya bir türlü razı olmamış, sonuna kadar tek başına kalmıştı.

Molla Ahaveyn diye anılan Muhyiddîn b. Mehmed ise, *Şakâyık*'ta işgal ettiği yere bakılırsa, diğerleri kadar tanınmış değildir. Taşra medreselerindeki müderrisliğini müteakip İstanbul'a gelebilmiş ve sonunda Sahn müderrisliğine atanmıştı. *Hâşiye-i Şerh-i Tecrîd* (Seyyid Şerif-i Cürcânî) isimli eserinden başka, yukarıda sözü edilen bir de risalesi olduğunu biliyoruz. Molla Ahaveyn de Molla Lûtfî ile arası açık olan ve onunla sürtüşen rakiplerden biriydi, ama mahkemede şahitlerin anlattıkları onu tatmin etmemiş ve önce idam fetvasına katılmak istememişti. Ancak Hatipzâde ve Molla 'İzârî'nin

---

60 Bu zat hakkında bkz. Taşköprülüzâde, s. 191-193. *Şakâyık-ı Nu'maniyye*'de müftünün adı olarak Efdalzâde değil, babasının, yani Molla Efdaleddîn'in adı geçmektedir. Oysa bütün diğer kaynaklar müftünün Efdalzâde olduğunu yazıyorlar. Zaten Molla Efdaleddîn'in hiç müftülük yapmadığı bilindiğine göre *Şakâyık*'taki ismin Efdaleddîn değil Efdalzâde olması gerekiyor. Fakat İ. Hâmi Dânişmend'e bakılırsa o tarihlerde müftülük makamını Efdalzâde değil, 1488'de vefat eden Molla Gürani'nin yerine tayin edilen 'Alâeddin 'Aliyy-i 'Arabî'nin işgal etmesi gerekiyor (bkz. *Osmanlı Devlet Erkânı,* 2. baskı, İstanbul 1971, s. 111). Efdalzâde ise onun 1496'da vefatı üzerine müftü olmuş görünüyor. Oysa Molla Lûtfî'nin idam tarihi kesin olarak 1494 olup bütün kaynaklar ısrarla Efdalzâde'yi müftü olarak zikrediyorlar. Bu durumda belki Efdalzâde'nin o vakit kısa bir dönem için müftülük makamını işgal etmiş olabileceğini düşünmek gerekiyor.

61 Taşköprülüzâde, *aynı yerde.*

baskısına dayanamamış olmalı ki, bu kararından vazgeçip fetvaya katılmak zorunda kalmıştır. Bu yüzden, risaleyi belki sonradan duyduğu huzursuzluğun sevkiyle, biraz da kendini savunmak, daha doğrusu kendini ikna etmek için yazmış olması kuvvetle muhtemeldir.

Kaynaklardaki kayıtlara dikkatle bakıldığında, Molla Lûtfî'nin asıl dişli rakiplerinin, daha doğrusu hasımlarının, Hatipzâde diye meşhur Molla Muhyiddîn b. Mehmed ile Molla 'İzârî mahlasıyla tanınan Molla Kâsım-ı Germiyânî olduğu görülür. Özellikle Hatipzâde hakkında verilen bilgiler, kendisinin her bakımdan Molla Lûtfî'nin bir ikizi olduğu izlenimini uyandırıyor.[62] Tıpkı onun gibi Ali Kuşçu ve Hızır Beğ'den okumuş, ihtirası sayesinde çabuk ilerlemiş ve kısa zamanda Sahn müderrisi olmuş olması dikkat çekiyor. İlmine çok güvenen, bu yüzden yüksek mevkileri hak ettiğine inanan Hatipzâde, tıpkı Molla Lûtfî gibi sivri dilli, cerbezeli ve hasımlarını son noktaya kadar sıkıştırıp üstlerine gitmekten hoşlanan, onları sindirmekten zevk alan bir karakter sergiliyor. Hattâ *Şakâyık-ı Nu'mâniyye*'ye bakılırsa, Fatih Sultan Mehmed'e bile karşı çıkacak kadar kendini beğenmiş biridir.[63] Bu yüzden sultan kendisine kızıp Sahn müderrisliğinden azletmişse de, Molla Gürânî'nin, bu güçlü âlimi harcamaması konusunda padişahı ikna etmesiyle, yeniden Sahn müderrisliğine, hattâ padişah hocalığına tayin olunmuş, huzur sohbetlerine katılması sağlanmıştır. Molla Gürânî'nin ona değer vermesi, Hatipzâde'nin önemli bir bilimsel kapasiteye sahip olduğunu göstermesi itibariyle dikkate değer. Ancak yapısındaki daima birinci olma tutkusu, mesela Fatih'in çok sayıp sevdiği ünlü âlim Hocazâde Muslihuddîn Mustafa'ya adeta meydan okuyup ona üstünlük taslaması,[64] sultanın tahammülünü tüketmiş ve onu görevinden almıştır.

II. Bayezid döneminde itibarını yeniden kazanan Hatipzâde'nin, nerede duracağını bilememesi yüzünden, kendisine itibar edip saygı gösteren padişahı da bir süre sonra çileden çıkarttığı görülüyor. Veziriazam İbrahim Paşa'nın, bilimsel kudretine saygı duymasına, elinden geldiğince kendisini üstün tutmasına ve padişahın öfkesini teskin etmeye çalışmasına rağmen, padişahtan yüz bulamamasını kendisinden bilecek kadar bencilliğini ileri götüren Hatipzâde, sonunda onunla da ipleri koparmıştır.[65]

---

62 Hatipzâde hakkında bkz. Taşköprülüzâde, s. 166-171; Hüseyin, II, 291a-b.

63 Taşköprülüzâde, s. 167.

64 Hocazâde hakkında bkz. Taşköprülüzâde, s. 145-158.

65 Taşköprülüzâde, s. 169-170; Hüseyin, II, 291a-b.

İşte Molla Lûtfî, böyle kendisi kadar güçlü ve sert bir rakiple mücadeleyi göze almıştı. Onun yazdığı, *Hâşiye-i Tecrîd*, *Şerh-i Keşşâf*, *Şerh-i İbn Hâcib*, *Şerh-i Mevâkıf* gibi eserleri küçümseyip hakaretle etrafta eleştirmeye kalkınca olanlar olmuş, Hatipzâde'yi kendisine amansız bir düşman yapmış olmalıdır. Tabii ki bu iki güçlü rakibin çarpışmasından biri zararlı çıkacaktı; bu da, Hâtipzâde'nin kullandığı eski, ama çok güçlü ve etkili bir silahla, *zendeka ve ilhad* ithamıyla vurulan Molla Lûtfî oldu.

Molla Lûtfî trajedisinin bir diğer önemli aktörü de Molla 'İzârî, asıl adıyla Molla Kâsım-ı Germiyânî'ydi.[66] Amasya ve Edirne gibi önemli şehirlerdeki muhtelif medreselerde müderrislik yaptıktan sonra hiyerarşi gereği İstanbul medreselerine yükselmiş olan bu zat, sonunda Sahn müderrisi olmayı başarmıştı. *Şakâyık-ı Nu'mâniyye*'ye göre Molla 'İzârî, *Husrev ü Şîrîn* mesnevisinin ünlü şairi Kütahyalı Şeyhî'nin yeğeni oluyordu. Zamanında başarılı bir bilim adamı olduğunu, halli zor bilimsel meseleleri rahatlıkla çözüp açıklayacak bir kapasiteye sahip bulunduğunu, derslerinin çok sevilerek dinlendiğini, vaktiyle Molla 'İzârî'nin öğrencisi olan amcasından naklen *Şakâyık* müellifi vurguluyor.[67] Molla Lûtfî, onunla olan tartışmasını *es-Seb'u'ş-Şidâd* adlı risalesinde nakleder.[68] Molla 'İzârî de ona cevap yazmıştır. Hoca Sa'deddin onun için "*hadîs-i sâib ve fikr-i sâkıb sâhibi idi*" diyor ve Molla Lûtfî ile birbirlerine çok hücum ettiklerini yazıyor.[69]

---

66 Molla 'İzarî hakkında bilgi için bkz. Taşköprülüzâde, s. 300-301; Hoca Sa'deddin, II, 548-549; Hüseyin, II, 400b-401a.

67 Taşköprülüzâde, s. 300-301.

68 *Risâle fi's-Seb'i'ş-Şidâd*, Süleymaniye (Bağdadlı Vehbi) Ktp., nr. 2029.

69 Hoca Sa'deddin, *aynı yerde*. *Şerh-i Mevâkıf* gibi bilimsel eserlerinin yanında, Türkçe ve Farsça başarılı şiirler de yazan Molla 'İzârî'nin, Fatih medreseleri içindeki Dârü'l-Hadîs Medresesi müderrisliğinin elli akçe yevmiyeden kırk akçeye tenzil ile Molla Lûtfî'ye verilmesi üzerine yazdığı, onu hicveden bir manzumesi, ikisinin arasındaki rekabetin derecesini ve birbirlerini ne gözle gördüklerini yansıtması bakımından çok ilginçtir (bkz. Hoca Sa'deddin, II, 549; Hüseyin, II, 401a):

Ey dehr aceb hâdisedir kim hades ettin
Bünyâdını ilmin yıkûben hep 'abes ettin
Bir dehrîye yer itmek içün Dâr-ı Hadîsi
Hazf eyledin onunu ve Dâru'l-hades ettin

Bu kıt'ayı *Terceme-i Şakâyık* Molla Lûtfî'ye mal ederse de (bkz. Taşköprülüzâde, s. 300), zaten dehrî olmakla suçlanan Molla Lûtfî'nin bir başkasını bu sıfatla hicvetmesinin mantığı yoktur. Bizce doğru versiyonu *Tâcü't-Tevârîh* ve *Bedâyi'u'l-Vekâyi'* vermektedir. Yani bu kıta Molla Lûtfî'nin değil, Molla 'İzârî'nindir.

Görüldüğü gibi, Molla Lûtfî trajedisinin asıl önemli aktörlerinden ikisi bunlardır; rekabet ve çekişme yüzünden, Molla Lûtfî'yi idam sehpasına götüren yolda oynadıkları roller büyük olmuştur.

e) İdam Hükmünün Hanefî Hukuk Kurallarına Aykırı Olup Olmadığı Meselesi

Yukarıda özetlendiği üzere, Molla Lûtfî'nin ölüme mahkûm edilişi, aslında İslâm hukukunun bu gibi konularda öngördüğü prosedüre şekil olarak uygun, ama verilen hüküm ve fetva itibariyle kanaatimizce aykırı bir şekilde cereyan etmiştir. Şekil olarak mahkeme, klasik İslâmî devirdeki mahkemelerde olduğu gibi, zamanın sultanının sarayında kurulmuş, yargı görevini yürütecek olan kadıdan başka, ulemanın –tâbir caizse bir çeşit jürinin– katılımıyla bir mahkeme heyeti oluşturulmuştur. Bu mahkemeye şahitler çağrılmış, dinlenmiş, sanığın kendini savunmasına izin verilmiştir. Görünürde her şey usulüne uygundur. Ama diğer yandan, mahkeme üyelerinin –Şeyhülislam Efdalzâde ve kısmen Molla Ahaveyn hariç– Molla Lûtfî'nin en amansız hasım ve rakiplerinden oluştuğu hemen dikkati çekiyor. Bu sebeple bu mahkemeden onun hakkında sağlıklı bir hükmün çıkamayacağı daha başından bellidir. Lakin buna ses çıkarılmamış, üstelik verilen hüküm hiç bekletilmeden hemen uygulamaya konulmuştur. İşte bu durum, ne denirse densin, mahkemenin verdiği hükmün sıhhatine gölge düşürüyor.

İkinci olarak Hanefî mezhebine göre normalde *zendeka ve ilhad* ile suçlanan sanık, suçunun şahitlerin ifadeleri ve diğer delillerle şüpheye yer vermeyecek bir biçimde ispat edilmesi halinde, tevbeye davet edilir. Eğer sanık bu daveti kabullenerek tevbe ederse, tevbesi kabul olunur ve idam edilmez. İdam hükmü, ancak sanığın tevbeyi red ve zendekasında ısrar etmesi halinde tatbik edilebilir.[70] Oysa Molla Lûtfî'nin muhakemesinde buna uyulmamış, idam fetvası alelacele verilerek uygulamaya konulmuştur. Bu ise kanaatimizce, mahkemedeki çoğunluğun, onu öldürmeyi çoktan kafalarına koyduklarını gösteriyor. Aksi halde imanını defalarca açıklayan, zındık ve mülhid olmadığını birçok kere ifade eden Molla Lûtfî'nin bu ikrarının dikkate alınarak idamdan vazgeçilmesi gerekirdi. Nitekim şahitlerin aleyhte ifadelerine ve kendilerinin sanık hakkındaki bilgilerine rağmen, iki mahkeme üyesinin idam konusunda tereddüde ve ihtilafa düşmekten kurtulamadık-

---

70 Giriş kısmı, s. 64-65.

ları da görülüyor. Kanaatimizce bu tereddüt, bütün hasmane duygularına rağmen, onların kendi kendilerini bir vicdan muhasebesinden geçirme gereğini duyduklarını gösteriyor. Nitekim Şeyhülislam Efdalzâde idam fetvasını onaylamamıştır. Bu konuda en ısrarlı görünenlerin başında ise, yazdığı kitabı Molla Lûtfî'nin şiddetli eleştirisiyle karşılaşan Hatipzâde ile Molla 'İzârî'nin bulunduğu görülüyor.

Olayın ilginç yanı şudur: Molla Lûtfî *zendeka ve ilhad*ı kat'iyyetle sabit olmuş ve kendisi de bunu ikrar etmiş biri olarak değil, bütün ithamlara rağmen, kendisinin mümin ve Müslüman olduğunu sürekli vurgulayan biri olarak ortadadır. Zındık ve mülhid olduğunu kendisi de bilerek yargılanan ve Hanefî mezhebine göre, tevbe teklif edildiğinde bunu kabul edip –görünürde dahi olsa– *zendeka ve ilhad*ından vazgeçen birinin dahi idam edilmesi söz konusu olamazken, bu açık fıkıh hükmüne rağmen, Molla Lûtfî gibi, asla bir zındık ve mülhid olmadığını, tam aksine mümin ve Müslüman olduğunu açıkça ve defalarca ilan eden bir şahsiyetin idamında ısrar edilmesi, esasında Hanefî hukukunun bu konudaki genel hükmünü zorlayan bir uygulamadır. Nitekim böyle birinin katlolunmaması gerektiği, aşağıda kendisinden bahsedilecek olan Hakîm İshak hadisesi dolayısıyla bizzat Ebussuud Efendi'nin verdiği bir fetvada da ifade edilmiştir.[71]

Buna rağmen, Molla Lûtfî'nin idamı olayında, Hanefî hukukunun –söz konusu fetvada da belirtilen– genel hükmünün değil, daha tali statüdeki bazı Hanefî hukukçularının içtihatlarına dayanılarak fetva verilmiş olması sebebiyle, aslında Hanefî hukukunun dışına çıkılmış olmadığı, dolayısıyla Molla Lûtfî'nin idamı için bu çerçevede verilen fetvanın "fıkhî" olduğu ileri sürülmektedir.[72]

---

71 Düzdağ, Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvâları, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1972, s. 195: "El-Cevap: Sebb-i sarîh ve cehl-i kabîhdir. Israr ederler ise bi'l-ittifak katilleri lâzımdır. *Tevbe-i sahîha idüp imanların tecdid idicek bizim eimme katında katlden halâs olurlar. Sâir eimme mezheplerince hadden katlolunurlar*".

72 Yeri gelmişken bir hususun altını çizmekte yarar görüyoruz. Şu son yıllarda, Türkiye'deki popüler tarih yazıcılığının bir kesiminde, Osmanlı tarihiyle ilgili olarak bu kitapta incelemeye çalıştığımız konuları veya benzerlerini işleyen moda bir yayın faaliyeti dikkati çekiyor. Bu yayınlarda konular, bilimsel ve sağlam yöntemlerle analiz edip eleştirmek şartıyla birinci elden kaynakları kullanarak olayları yorumlamak ve anlamaya çalışmak yerine, ideolojik saplantılar güdümünde, kompilasyon yöntemiyle işlenmeye çalışılmaktadır. Bunlar içerisinde Molla Lûtfî olayını ve diğerlerini ele alan, sansasyonel başlıklı bazı kitaplar da bulunmaktadır. Bu kitaplar, yalnızca "*şeriatın*

Öte yandan Latîfi ile Sehi Bey tezkirelerinde Molla Lûtfî hakkında kullanılan bir *'Aşere* yahut *'Aşere-i muhabbese* (veya belki daha doğru bir okuyuşla "*muhabbise*"), yani "Kirlenmiş veya kirletici On Kişi" ifadesinden bahisle, Molla Lûtfi'nin idamına asıl sebebin onunla ilişkili bu kavramın altında yattığı ileri sürülmüştür. Bu yaklaşıma göre, bu ifadenin sırrı çözüldüğü takdirde, Molla'nın idamının hasımlarının kurduğu bir komplo sonucu olmadığı, zaten Osmanlı hukuk sisteminin de böyle bir komploya alet olmasının mümkün olamayacağı anlaşılacaktır. Böylece bu katlin Hanefi mezhebine uygun veya fıkhî olup-olmadığı tartışması da anlamını yitirecektir.[73]

Ne var ki *'Aşere-i muhabbese* ifadesi sanıldığı gibi çözülemeyecek bir ifade değildir. Çünkü bu ifadeyi kullanan tezkirecilerin kastettikleri şey gayet açıktır. Latîfi, 'Abdülvâsi' Çelebi adındaki bir şairden bahsederken, onun Molla Lûtfi'nin musahiplerinden olduğunu söyledikten sonra, "*cümle-i 'aşeresinden biridür*" demekte ve bir «*'Aşere-i muhabbese hadisesi*»nden söz etmektedir. Sehi Bey ise yine aynı kişiden bahsederken, «*'Aşere-i muhabbese'dendir. Merhûm Sultan Bâyezîd ol tâyifeye hışm itdükte her biri perâkende olup terk-i diyâr idüp ğaybet itmişdi*» demektedir.[74]

Dikkatle bakıldığı zaman, tezkirecilerin sözünü ettikleri bu *'Aşere* veya *'Aşere-i muhabbese*, yani "*on kirlenmiş, pislenmiş veya kirletici, pisletici kişi*"nin, Molla Lûtfi'nin talebesi ve onun –doğru yanlış– fikirlerini benimsemiş olup etrafta konuşan, bu suretle "masum insanların inançlarını ifsat edip kirleterek onları dinden çıkartan" on kişiden söz edildiği meydandadır. «*'Aşere-i muhabbese hadisesi*» de II. Bayezid'in başlattığı kovuşturma üzerine Molla Lûtfi'yle birlikte sayıları onu bulan taraftarının kaçıp saklanmaları olayını ima etmektedir. Gayet açıktır ki sultan bu durumu devlet ve halk adına

---

özgür düşünceye saldırısı"nı göstermek adına, kolaycı ve yüzeysel, bir o kadar da bilimsel olmayan yorumlarla okuyucuya sunulmaktadır. Ama Molla Lûtfi olayında da görüldüğü gibi, meseleyi tek açıdan ele alarak kesin yargılara varmanın yanlış olduğunu görmek gerekiyor.

73 Şükrü Özen,"Molla Lûtfi'nin idamının fıkhîliği" ss. 43-62. Molla Lûtfi'nin yargılanma süreci, bu makalede uzun uzun, safha safha anlatılmış ve tartışılmıştır. Özen, Molla Lûtfi'nin idamı hakkındaki kararın, Hanefi hukuku içindeki genel içtihada olmasa bile ikincil derecedeki bazı hukukçuların içtihatlarına uygun, dolayısıyla Hanefi hukukuna da uygun ve "fıkhî" olduğunu göstermeye çalışmış, ama sonuç olarak o da Hanefi hukukundaki genel hüküm çerçevesinde kalındığı takdirde, Molla Lûtfi'nin idam edilmeyebileceğini söylemiştir.

74 Bkz. Erünsal, "Molla Lûtfi: Hakkındaki ithamlar ve şikâyet mektupları", s. 187.

tehlikeli görerek haklarında kovuşturma başlatınca, onlar da hayatlarından olmamak için İstanbul'dan kaçıp saklanmışlardır. Yine gayet açıktır ki bu *'Aşere-i muhabbese* tabiri, Molla Lûtfî'yi ve onun düşüncelerini kendilerince zararlı gören hasımlarının arasında dolaşan hasmane bir tabirdir. Dolayısıyla bu tabirlerin daha başka, anlaşılamayan anlamları olduğunu düşünmeye hacet yoktur.

Kısacası, Molla Lûtfî'yi yargılayan mahkemenin gerçekten tarafsız bir mahkeme olmadığı; üyelerinin çoğunun onun amansız hasımları olduğu ve bir şekilde onu ölüme yollamayı kafalarına koyduklarının aşikâr bulunduğu; verdikleri hükmün –ne kadar Hanefî hukuku içinde kalındığı ileri sürülürse sürülsün– yine de Molla Lûtfî'yi ne pahasına olursa olsun ortadan kaldırmak için bu hukukun zorlandığı; Molla Lûtfî'nin yaptığı iddia edilen veya yaptığı belli olan bazı yolsuzlukları olmasına rağmen bunların cezasının idam olmadığı ortadadır. Hal böyle iken, Osmanlı hukuk sisteminin kusursuz olduğunu, dolayısıyla Molla Lûtfî'ye böyle bir hukuk sisteminde haksızlık yapılmasının mümkün olamayacağını ima etmek gibi bir düşüncenin isabetli olduğunu sanmıyoruz. Molla Lûtfî'yi idama yollarken, onun Hanefî hukukundaki en zayıf içtihatların kullanılarak hareket edildiğinin adeta ikrarı, bizzat Molla Ahaveyn'in risalesinin son satırlarında itiraf edilmektedir: ***İyi bil ki sultan diğer hükümlerde kuvvetli rivayetle, ama bu*** sebb ve zendeka ***konusunda güçlü veya zayıf, hangi rivayet olursa olsun onunla iş görmek emrolunmuştur.***

Bu vesileyle şunu da ekleyelim ki, günümüze kadar hâlâ tarihçileri, hattâ hukukçuları tartışmaktan alıkoyamayan ilgi çekici ve zamanının siyasal, bilimsel ve entelektüel ortamını anlamada hareket noktalarından birini oluşturan çok boyutlu böyle bir konunun tarihçilerce tartışılması normal ve son derece tabii bir şeydir.

Asıl konumuza dönecek olursak, buraya kadar anlatılanlardan bir sonuca gitmek gerekirse, bir defa Molla Lûtfî'nin idamında şu üç faktörün belirgin bir biçimde etken olduğunu söyleyebiliriz:

1) Birinci faktör, yukarıda da sık sık vurguladığımız Osmanlı ilmiye silkindeki rekabet sistemidir. Molla Lûtfî'nin idamı konusunda bu mühim faktörü görmezlikten gelmek veya mühimsememek doğru değildir. Yalnız *Şakâyık-ı Nu'mâniyye* bakmak bile bu sistemin nasıl sağlıksız çalıştığının son derece ilginç ve şaşırtıcı örneklerini görebilmek için tek başına yeterlidir. Buradaki ulema biyografileri, bu sistemin, bilimsel ve idari liyakatten çok, padişahın gözüne girebilmek, dolayısıyla bürokraside yükselebilmek ve önemli mevki-

ler elde edebilmek için bazı insanların hiç düşünmeksizin bir diğerinin aleyhinde bulunması şeklinde çalıştığını hayret verici ve bazen üzücü örneklerle sergiler. İşte Molla Lûtfî olayı, bu örneklerin bir trajedi haline gelenlerinden yalnızca biridir.

Sahn müderrisliği gibi, o devir için yüksek ilmiye bürokrasisine sıçramanın yegâne yolu olan bir mevkie gelebilmek, geldikten sonra elde tutmak ve zamanı gelince bunu gerektiği gibi kullanabilmek, orada kalabilmeye, bunun için de yazılan eserlerle, faaliyetlerle, verilen derslerle sultanın veya vezirlerin gözüne girebilmeye bağlıydı. İmparatorluk çapında ilmiye silkinin tepeye giden yolu, tâbir caizse, oraya yaklaştıkça iyice daralan bir geçit halini alıyor, ancak o geçidin alabileceği kadar kişiye yer bırakıyor, diğerlerini dışarı atıyordu. Sahn müderrisliği bu geçidin en dar yeriydi. Tepeye çıkmaya talip adaylar, bu daracık geçitten geçebilmek için birbirleriyle kıyasıya mücadeleyi göze almak zorundaydılar. Molla Lûtfî gibi güçlü bir rakibi o geçitten atmanın tek yolu ise ancak hayatına son vermekle mümkün olabilecekti ve öyle oldu.

2) Kaynakların buraya özellikle kendi ağızlarından aktardığımız ifadeleri, bir ikinci faktörü gündeme getiriyor: Molla Lûtfî, en az içinde bulunduğu sistemin yarattığı sağlıksız ve yoz rekabet ortamı kadar, kendi saldırgan ve rakip tanımaz, kendini beğenmiş kişiliğinin de kurbanı olmuştur.

Molla Lûtfî meslektaşlarının yazdıkları eserleri, yalnızca bilimsel açıdan eleştirecek yerde, küfür ve hakaret dolu sözlerle karalamayı bir zevk haline getirmiştir. Eğer o, eleştirilerini bu kadar saldırgan ve hakaret dolu bir üslupla sergilememiş ve meslektaşlarının üstüne bu kadar gitmemiş olsaydı, kendisini ne kadar kıskanırlarsa kıskansınlar, onlar da herhalde işi bu kadar ileri götürme cesaretini bulamayacaklardı. Nitekim Molla Lûtfî konusunda yazan modern araştırmacıların hemen hepsi de, meslektaşlarının onun saldırılarından, bu tür eleştirilerinden, kışkırtıcı sataşmalarından, küçümsemelerinden rahatsız olmaları ve özellikle ilmen üstünlüğünü hazmedememeleri sebebiyle Molla Lûtfî aleyhine komplo hazırladıkları konusunda birleşmektedirler. Ama şunu da vurgulamak gerekir ki, Molla Lûtfî'nin saldırgan mizacını aşırı biçimde harekete geçiren, bir bakıma kendi kişiliği ise bir bakıma da sözünü ettiğimiz sağlıksız rekabet sistemidir.

3) Bize göre ilk ikisi kadar kesin olmamakla beraber, muhtemel gördüğümüz bir üçüncü faktör, Molla Lûtfî'nin zaman zaman, belki gerçekten resmî ideolojiye ters gelebilecek ve bir zındık ve mülhid olarak algılanmasına yol açacak –çok muhtemelen Şeyh Bedreddîn'inkilere benzer– bazı felsefî

düşünceleri, öğrencileri ve meslektaşlarıyla olan tartışmalarında bilerek veya farkına varmadan seslendirmiş olmasıdır. Onun gibi felsefeye ve dolayısıyla rasyonel düşünmeye çok yatkın olan birinin böyle fikirlere sahip bulunması çok da uzak bir ihtimal gibi görünmüyor. Her ne kadar bazı ulema Molla Lûtfi'nin *zendeka ve ilhad*a yorulabilecek sözleri bulunmadığına dair ifade verseler de, aleyhinde şehadet edenlerin kalabalıklığı, bu kadar kişinin yalancı şahitlik konusunda topyekûn ikna edilerek bir araya getirilmesinin zor olması sebebiyle, bizce düşündürücüdür.

Sonuç olarak söylemek gerekirse, Molla Lûtfi'nin gerek hayattayken diğer meslektaşlarıyla olan ilişkileri, gerekse trajik akıbeti, yukarıda Osmanlı ulemasının hiyerarşik yapısını söz konusu ederken işaret olunan nitelikleri açıkça görmemize yardımcı oluyor. Molla Lûtfi olayı kanaatimizce Osmanlı ilmiye silkinin anatomisini yansıtması bakımından bizce ibretle incelenmeye değerdir. Bu sistemin, içinde yer alan ulemayı, özellikle Sahn medresesi müderrisliği gibi yüksek bürokratik mevkilere bir atlama tahtası görevini yapan çok önemli bir mevkide bulunanları, müthiş bir rekabet arenasının ortasına attığına dikkat etmemiz gerekiyor.

Bu arenadaki yüksek ulema, birbirine bilimsel çalışmalar ve araştırmalar konusunda yardımcı olarak destek vermek yerine, ulaşmak istedikleri yüksek mevkilere giden yolda birbirlerini "ortadan kaldırılması gereken hasımlar" olarak gösteren bir sistemin parçası olmaktan kurtulamıyorlardı. Öyle anlaşılıyor ki, Molla Lûtfi ve rakipleri de, bu sistemin birer parçası olarak hareket ediyorlardı.[75]

Bizim kanaatimizce son tahlilde Molla Lûtfi'yi yargılayan mahkeme şaibeli bir mahkemedir ve üyelerinin ikisi (aslında biri) hariç diğerleri Molla Lûtfi'nin amansız hasmıdır. Üyelerin Ebussuud Efendi'nin fetvasında da zikredilen Hanefi hukukunun genel hükmüne itibar etmeyip, bilerek ve isteyerek daha tali statüdeki Hanefi hukukçularının içtihatlarına itibar etmeleri, bizce asıl hedefin ne olduğunu ortaya koymaktadır: Bu fetvayı veren kişiler, bir an önce Molla Lûtfi'nin vücûdunu ortadan kaldırarak ondan kurtulmak istemişlerdir. Bu amaç kanaatimizce tartışılmayacak kadar ortadadır ve onun hakkındaki idam hükmünün fıkhîliği tezini zayıflatan bir faktördür.

Ebussuud Efendi'nin (Ek: VII'de Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî ile ilgili kısımda yer alan) fetvası, çok açık olarak, Osmanlı kadılarının zındık ve

---

75 Latîfi ve Sehi'den alıntılar için bkz. Erünsal, *agm*, ss. 184-185.

mülhidlerin tevbe ettikten sonra serbest bırakılmaları gerektiği konusunda Hanefî fıkhındaki hükmü bir kenara koyarak mutlak katli tercih eden diğer mezhep imamlarının içtihadıyla amel etmeleri gerektiğini söyler:

> "Kudât-ı memâlik-i mahmiye umûr-ı dînde mübâlât itmeyenlerin tevbelerine i'tibâr itmeyüp sâir eimme mezheplerince katllerine hükm itmeğe me'mur ve me'zunlardır. Ba'de'l-hükm ol cihetden dahî vücûb-i katl ittifakı olur."

Ayrıca, bu şekilde hareket etmenin Hanefî mezhebinden çıkmak demek olmayacağını da "kitabına uydurarak" ilave eder:

> "İmâm-ı A'zam katında tevbe ve İslâm'la sâkıt olan vücûb-ı katldir, cevâz-ı katl değildir. Sâir eimme re'yleri ile 'amelen katl olınmak câiz idüği ve hükm olındıkdan sonra hatmen vâcip idüği İmâm-ı A'zam katında mukarrer ve müsellemdir. Hükm iden hâkime Hanefî olmak zarar eylemez.".

Bu alıntılar tartışmaya yer vermeyecek katiyette gösteriyor ki Osmanlı toplumunda "zındık ve mülhid"ler hiçbir şekilde müsamaha görmeden, üstelik Hanefî hukukunun dışına çıkılmakla da olsa, mutlak surette idam edilmelidirler. Ebussuud Efendi'nin bu fetvası, kanaatimizce onun bütün fetvalarında görüleceği üzere, kişisel haklardan çok, devlet menfaatini, toplum düzenini birinci sırada gören bir siyaset adamı olduğunu da gösterir.

B) Başkent Uleması Arasında "İsevî Müslümanlık" yahut Müslümanlar Arasında Hz. 'İsa Kültü (*Hubmesîhîlik*) (16.-17. Yüzyıllar)

Burada ele alacağımız kişilerin durumu, Molla Lûtfi'ninkinden çok farklı bir konuyu gündeme getiriyor. Molla Kâbız, Hakîm İshak ve diğer ulemanın, Osmanlı başkentinde özellikle de yüksek tabakaya mensup kesimler içinde, İsevî Müslümanlık diyebileceğimiz, inançlarında Hz. 'İsa'ya olağandan fazla ağırlık veren değişik bir Müslümanlık anlayışını temsil ettikleri gözleniyor. Osmanlı kaynaklarının hiç bahsetmediği –varlığını muhakkak ki gizli gizli sürdüren– bu kesimin, aslında İstanbul'da, üstelik yüksek tabakalar arasında belli bir sayıya ulaştığını tahmin etmek mümkündür.

İstanbul'da böyle bir Müslümanlık anlayışının 17. yüzyılda bile oldukça yaygın bulunduğunu, İngiltere Kralı II. Charles adına IV. Mehmed nezdinde fevkalade elçi olarak gönderilmiş ve bu sebeple İstanbul'da epeyce kalarak saray mensuplarını, yüksek bürokratları ve halkı tanıma imkânı elde etmiş bulunan Paul Ricaut'dan öğreniyoruz. Ricaut bu anlayışa mensup olanları,

Osmanlı kaynaklarında rastlanılmayan *Hubmesîhî* (Chupmessahi) tabiriyle niteliyor. Kelimenin, bu inanca mensup olanların ince, zarif, kibar birini gördüklerinde ona iltifat makamında söyledikleri "*Hûb mesîhîsin!*" (Güzel mesîhîsin) sözlerinin bir araya gelmesinden oluştuğu anlaşılıyor. Yazar, bu isim altında anlattığı zümrenin içinde bizzat saraydan ve İstanbul'un eşrafından pek çok kişinin bulunduğunu bildiriyor.[76] Bu ifadelerin ne kadar ciddiye alınıp alınamayacağı şüphesiz ki tartışılabilir. Hattâ abartılı olabileceğini de hesaba katmakla beraber büsbütün asılsız olduğunu söylemek için de bir sebep yoktur.

Ricaut'ya göre Enderun mektebindeki gençlerin çoğu bu inanca mensuptu. Ricaut bunların dürüst, medeni ve cömert insanlar olduklarını, birbirlerini tanımak için özel beyaz sarıklar giydiklerini ve gizli gizli toplanarak İncil okuduklarını kaydediyor.[77] Bu insanlara karşı sempatisini gizlemeyen yazarın, bir Hıristiyan olarak kendileriyle kolayca diyalog kurabileceği için, onları Müslümanlardan daha fazla tanıma şansına sahip bulunduğunu unutmamak gerekir. Sempatisi sebebiyle bir ölçüde mübalağa katmış olsa da, onun Hubmesîhîler konusunda verdiği bilgilere inanılabilir.

Ricaut, Hubmesîhîliğin Macaristan sınırlarındaki Osmanlı askerleri ile özellikle Bosnalılar arasında da mevcudiyetinden bahseder.[78] Ancak buralardaki Hz. 'İsa kültünü, İstanbul'dakinden farklı düşünmek gerekir. Zira bilindiği gibi, gerek Macaristan sınır boyları, gerekse Bosna, ortaçağlarda Patharlar, Katharlar gibi isimlerle de anılan Bogomiller'in yaygın olduğu sahalardır. Bu gibi değişik isimler altında varlıklarını sürdüren Bogomiller'in bir kısmının 15. yüzyıldan itibaren kitleler halinde Müslümanlığı kabul ettikleri eskiden ileri sürülmekle beraber,[79] bu görüşün abartılı olduğunu söyleyen tarihçiler de vardır. Bununla beraber Müslümanlığa geçenlerin o dö-

---

76 Paul Ricaut, *The Present State of the Ottoman Empire*, London 1668, s. 129. *krş.* Imber, s. 66-67; Balivet, s. 99; Ricaut'nun İstanbul'da mevcut diğer gizli dinî topluluklar hakkında verdiği bilgilerin bir genel değerlendirmesine dair bkz. A. Yaşar Ocak, "Paul Ricaut ve XVII. Yüzyıl İstanbul'unda Osmanlı Resmî Düşüncesine Karşı Zümreler", *TKA* (*Prof. Dr. İsmail Ercümend Kuran'a Armağan*), XXVII / 1-2 (1989), s. 233-244.

77 Ricaut, *aynı yerde.*

78 *Age, aynı yerde.*

79 Msl. bkz. M. Tayyib Okiç, "Les Kristians (Bogomiles parfaits) de Bosnie d'apres les documents turcs inédits", *SF*, XIX (1960), s. 108-133; Stanford J. Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye I*, çev. M. Harmancı, İstanbul: E Yay., 1982, s. 42.

nemlerde eskiden Hz. 'İsa'ya dair inançlarını geniş ölçüde koruyor olmaları çok tabiidir. Buna karşılık İstanbul'daki Hubmesîhîlik esas olarak Müslüman kitle arasında gelişen, Hz. 'İsa kültünün ağır bastığı bir çeşit "İsevî Müslümanlık" olarak ifade edebileceğimiz bir yapıda görünmektedir.

Gerçi biz daha önce, aşağıda sözü edilecek olan Molla Kâbız ve Hakîm İshak'ın da Hubmesîhîliğe mensup olabileceklerini belirtmiş, hattâ T. Houtsma'nın Molla Kâbız'ı Hubmesîhîliğin kurucusu olarak düşündüğünü ifade etmiştik.[80] Michel Balivet ise kanaatimizce meseleyi daha başka bir açıdan ele alarak bu kültün kaynağının Hıristiyanlık olmayıp, genelde sûfi etkilerle ve özellikle de Hurûfîlik'le ilgili olduğunu belirtmektedir.[81]

Franz Babinger'in bir İtalyan kroniğinden naklen 1444'te Edirne'deki bir Hurûfînin idamına dair verdiği haber ile Colin Imber'in bu konudaki yorumu ve Molla Kâbız'ın Osmanlı kaynaklarında diyar-ı Şark yahut 'Acem kökenli olarak gösterilmesi bu tezi güçlendiriyor. Gerçekten Hurûfîlik'te Hz. 'İsa'nın güçlü bir yeri olduğu bilinmektedir. Gerek Fazlullah-ı Esterâbâdî'nin eserlerinde ve öğretisinde, gerekse onun en önde gelen halifesi 'İmâdeddîn Nesîmî'nin *Dîvan*'ında bunu tespit etmek mümkündür.[82] Üstelik, 15. yüzyılın ilk yarısında Hurûfîliğin İran'da sıkı bir takibata maruz bırakılmasıyla birlikte, Anadolu topraklarının Hurûfî dervişlerinin akınına uğradığı, gelenlerin kimliklerini gizlemek suretiyle çeşitli tarikat çevrelerine sızarak buralarda gizlendikleri, propagandalarını sürdürdükleri ve son derece de etkili oldukları hesaba katıldığında, Balivet'ye hak vermek gerekir.

Şimdi ele alacağımız Molla Kâbız'ın, Hakîm İshak'ın ve diğerlerinin, Sünnî İslâm'ı kendi ideolojisinin merkezine oturtmuş güçlü bir imparatorluğun başkentinde ve üstelik sultanın sarayında en yüksek ulemanın huzurunda böyle bir Müslümanlık eğilimini hayatları pahasına savunmaları, ilginç ve dikkate değer bir olaydır.

1. Molla Kâbız (ö. 1527)

Kökenine atıfta bulunan başka bir deyişle Kâbız-ı 'Acem, yahut –genelde kaynakların tâbiriyle– "Kâbız-ı mülhid" hakkında Osmanlı vekayinâmelerinde epeyce bilgi bulunmakla beraber, –vekayinâmelerin özelliklerinden olarak–

---

80 T. Houtsma, "Kâbıd", *EI*[1].

81 Balivet, "Chrétiens secrets", s. 105-107.

82 Msl. bkz. *Nesîmî Dîvanı*, nşr. Hüseyin Ayan, Ankara: Akçağ Yay., 1990, s. 71, 4 no'lu gazel; s. 82, 17 no'lu gazel; s. 92. 29 no'lu gazel; s. 128, 87 no'lu gazel vs.

bunlar genellikle bazı kelime değişiklikleriyle birbirinden aktarılan bilgiler halindedir. Molla Kâbız'dan bahseden vekayinâmeler içinde olaya çağdaş asıl metin olarak, Koca Nişancı Celalzâde Mustafa'nın *Tabakâtü'l-Memâlik* isimli eserindeki pasaj göze çarpıyor.[83] Zaten bu pasaj, hem bu konudaki en tafsilatlı bilgiyi, hem de *Künhü'l-Ahbâr, Târîh-i Peçevî, Târîh-i Hasan Beğzâde, Târîh-i Solakzâde* ve *Sahâifü'l-Ahbâr* gibi, daha sonraki vekayinâmelere kaynaklık eden metni oluşturması bakımından dikkat çekiyor.[84] Molla Kâbız konusundaki diğer üç çağdaş metin ise, Dîvan-ı Hümâyun 'daki mahkemede onunla karşı karşıya gelerek fikir ve görüşlerini bizzat tartışan, hakkındaki fetvayı veren, zamanın ünlü şeyhülislamı Şemseddîn Ahmed ibn Kemal'in (Kemal Paşazâde) bu olayla ilgili olarak kaleme aldığı risalelerdir.

Bunlardan birincisi, Molla Kâbız tarafından ileri sürülen fikirlerin tartışılıp reddedildiği *Risale fî Efdaliyyet'i Muhammed 'Aleyhisselâm 'alâ Sâiri'l-Enbiyâ'i ve'l-Mürselîn 'Aleyhimüsselâm* (Muhammed 'Aleyhisselâm'ın Diğer Nebîlere ve Resullere Üstünlüğüne Dair Risale),[85] ikincisi, *es-Seyfü'l-Meslûl fî Sebbi'r-Resûl* (Peygamber'e Hakaret Edenlere Karşı Sıyrılmış Kılıç),[86] diğeriyse, sonunda kısaca Molla Kâbız'dan bahseden bir kısmın da yer aldığı, eski ulemanın içtihatlarından yapılan nakiller ışığında zındıklık konusunu tartışan *Risale fî-mâ Yete'allaku bi-Lafzı'z-Zindîk*'tir (Zındık Sözüyle Alâkalı Hususlara Dair Risale).[87] Bu sayılanların dışında, *Zeyl-i Şakâyık*'ı[88] ve özel-

---

83 Celâlzâde, *Tabakâtü'l-Memâlik ve Derecâtü'l-Mesâlik*, faks. nşr. Petra Kappert, Wiesbaden 1981, vv. 172b-175b.

84 Yukarıdaki sıraya göre bkz. Gelibolulu Mustafa 'Âlî, *Künhü'l-Ahbâr*, AÜDTCF (İsmail Sâib Efendi) Ktp., kısım: I, nr. 1783, 4. kısım, v. 4a-b; Peçevî İbrahim, *Târîh-i Peçevî*, İstanbul 1283, I, 124-126; *Târîh-i Hasan Beğzâde*, Süleymaniye (Hafid Efendi) Ktp., nr. 225, vv. 235b-236; *Târîh-i Solakzâde*, İstanbul 1297, s. 468-469; Müneccimbaşı, *Sahâifü'l-Ahbâr*, İstanbul 1285, III, 484-485.

85 Süleymaniye (Esad Efendi) Ktp., 3618 no'lu mecmua, v. 36a-42b. Bu risalenin geniş bir analizi için bkz. Üstün, *Heresy and Legitimacy*, s. 80-82.

86 Süleymaniye (Kasideci Süleyman Sırrı) Ktp., 710 no'lu mecmua, vv. 35b-37b. Risalenin analizi için bkz. Üstün, *age*, s. 240-268.

87 *Resâil-i İbn Kemâl, II*, s. 240-249. Bu risaleden daha önce giriş kısmında, *zındık* kelimesinin etimolojisi ve ihtiva ettiği anlamlar tartışılırken bahsedilmişti. Risale, Üstün'ün çalışmasında geniş bir şekilde teolojikaçıdan analize tabi tutulmuştur (Üstün, s. 147-238). Üstün, tezinde Molla Kâbız hakkında Osmanlı kroniklerindeki bilgileri özetlemekle yetinerek daha ziyade yukarıda zikredilen risaleler üzerinde durmayı tercih etmiştir.

88 Nev'îzâde 'Atâyî, *Zeyl-i Şakâyık*, İstanbul 1268, s. 88-89.

likle bu konuda Osmanlı kaynaklarında bulunmayan bazı önemli detaylara yer veren d'Ohsson'un *Tableau Généra*l'ini zikretmek gerekir.[89] Tabiatıyla d'Ohsson gibi, Joseph von Hammer'den itibaren Batılı Osmanlı tarihçileri, Paul Ricaut gibi müşahitler ve modern araştırmacılar, Müslüman Osmanlı toplumu içinde Hz. 'İsa'ya ağırlık veren bir inanç grubunun öncüsü olması sebebiyle Molla Kâbız'a özel bir ilgi ve sempati duymuşlardır.[90]

Bu sayılan kaynaklar, yalnızca Molla Kâbız'ın yaptığı propaganda sonucu yakalanıp yargılanması ve idamıyla ilgili bilgileri verirken, bir yığın da cevabı verilemeyen sorunun ortaya çıkmasına sebep olurlar. Mesela bu kaynakların hiçbirinde onun kim olduğu, nasıl bir ortamdan geldiği, tahsil süreci, ilmiye silkine intisabı, ilişkide bulunduğu çevreler ve şahsiyetler vb konuları aydınlığa çıkaracak veriler mevcut değildir. Molla Kâbız'ın kökeni konusunda Celalzâde, 'Âlî ve Peçevî'de herhangi bir ifadeye rastlanmazken, Hasan Beğzâde ve Solakzâde onun "Cânib-i Şark"tan, 'Atâyî ise "Vilâyet-i 'Acem"den İstanbul'a geldiğini yazarlar.[91]

Aşağıda görüleceği gibi, modern araştırmacılar daha çok Molla Kâbız'ın "Vilâyet-i 'Acem"den geldiğine dair ifadelere dayandıklarından, Fars kökenli, yani İranlı olduğunu yazmışlar,[92] hattâ bu sebeple öğretisinde haklı olarak Hurûfî etkilerini söz konusu etmişlerdir.[93] Gerçekten, birinci bölümde açıklanmaya çalışılan Osmanlı topraklarındaki Hurûfîlik faaliyetleri ve propagandası göz önüne alındığı zaman, bu görüşe hak vermemek mümkün değildir. Nitekim Hurûfî propagandasının yaydığı temel inançlardan biri de Hz. 'İsa'nın peygamberler arasında en yüksek mevkii işgal ettiğiydi.

---

89 Mouradgea d'Ohsson, *Tableau Général de l'Empire Ottoman*, Paris 1788, I, 153-159.

90 Msl. bkz. Yurdaydın, "Bilim ve Düşünce Tarihi", *Türkiye Tarihi 2*, Osmanlı Devleti, 1300-1600, yay. Sina Akşin, İstanbul: Cem Yay., 1988, s. 164-166; Zelyut, s. 162-165. Ayrıca şuna da bkz. İlyas Üzüm, "Molla Kâbız", *TDVİA*.

91 Hasan Beğzâde, v. 235a; Solakzâde, s. 468; 'Atâyî, s. 88; *krş*. Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i 'Osmânî*, İstanbul 1315, IV, 45.

92 Msl. bkz. M. Tayyib Gökbilgin, "Süleyman I", *İA*; Dânişmend, II, 125. Yurdaydın, "Kâbıd", *EI²*; aynı yazar, "Düşünce ve Bilim Tarihi (1300-1600)", *Türkiye Tarihi 2*: s.164.

93 Mesela Michel Balivet, doğrudan doğruya Molla Kâbız'ı kastetmemekle birlikte, sözünü ettiğimiz bu İsevî Müslümanlığın Hurûfîlik'le yakından ilgili olduğu kanaatindedir (bkz. M. Balivet, "Chrétiens secrets et maryrs christiques en İslâm Turc (XIIIe-XVIIa siecles)", *İslâmochristiana*, 16 (1990), s. 105-106.

Kaynaklar, Molla Kâbız'ın İstanbul'a gelerek tahsilini burada tamamladığını bildiriyorlar. Nerede, hangi görevde veya hangi mevkide bulunduğu belirtilmemekle beraber, kendisinin zamanla İstanbul'da ulema zümresine dahil olduğu görülüyor. Osmanlı kaynakları, bu görevini sürdürürken, günün birinde onun "*Hz. ʿİsa'nın Hz. Muhammed'den üstün olduğu*" iddiasıyla ortaya atılarak "*tab'-ı fâyızı zendeka ve ilhad tarîkine cârî ve iʿtikadına fesad gelmiş olup dalâlet yollarına sâlik*" (taşkın mizacı *zendeka ve ilhada* meyilli ve inancına fesat geldiği için sapkınlık yollarına gider) olduğunu, "*tarîk-i Şerʿ-i Şerîf'den inhiraf*" ettiğini ve "*mürtekib-i fısk u fücûr*" olmaya başladığını yazarken,[94] D'Ohsson onların kaydetmediği önemli bir ayrıntıya yer veriyor. D'Ohsson'a göre çok iyi yetişmiş bir âlim olan Kâbız Efendi (Cabiz Efendy), hem Kur'an-ı Kerîm'i ve onunla ilgili bilimleri, hem de İncil'i ve yorumunu çok iyi biliyordu.[95] Ayrıca Hıristiyanları seviyor, kendilerini evinde misafir ediyor, onlarla Hıristiyan inançlarının ve ahlakının saflığı, temizliği konusunda sohbetler yapıyordu. Üstelik fikirlerini yalnız halka değil, tanıdığı ulemaya da anlatıyordu.[96] Bu ayrıntı, Molla Kâbız'ın durup dururken böyle bir yola girmediğini, uzun zamandan beri İstanbul'daki yüksek kesimdeki Hıristiyan çevreleriyle de yakın ilişkiler içinde bulunduğunu göstermesi itibariyle önemlidir.

Osmanlı kaynaklarının "Kâbız-ı mülhid", "Kâbız-ı bî-dîn", "Kâbız-ı herze-kâr" veya "Kâbız-ı yâve-gûy" diye hakaretle andıkları, içki içtiğini söyledikleri Molla Kâbız, rivayete göre fikir ve düşüncelerini meyhanelerde ve gittiği diğer yerlerde rastladığı insanlara naklederek onların kafalarını karıştırıyordu. Ulemadan olması, bu sebeple çok iyi bildiği ve tevil ettiği âyet ve hadisler eşliğinde propaganda ettiği fikirleri, bir kısım Müslüman halk üzerinde çok etkili olmuş olmalı ki, bir süre sonra taraftarları çoğalmaya ve aradan fazla bir zaman geçmeden İstanbul bu olayla çalkalanmaya başladı.[97] O devirde Müslüman bir ülkede, üstelik bu ülkenin, İslâm'ı kendi yönetim

---

94 Msl. bkz. Celâlzâde, v. 172b; 'Âlî, v. 4a; Peçevî, I, 124; Hasan Beğzâde, v. 235a; Solakzâde, s. 468; 'Atâyî, s. 88.

95 D'Ohsson, I, 153. Muhtemelen d'Ohsson'a dayanan İtalyan tarihçisi Renzo Sertoli Salis de Molla Kâbız'ın yalnız İslâm ilahiyatını değil, doğu dinlerini de çok iyi bildiği kanaatindedir (bkz. *Muhteşem Süleyman*, çev. Şerafettin Turan, Ankara: AÜ DTC Fakültesi Yay., 1963, s. 88).

96 D'Ohsson, *aynı yerde*.

97 Yukarıda 91 no'lu notta zikredilen eserler, aynı yerlerde; D'Ohsson, I, 153-154.

politikasının temeli yapmış bir imparatorluğun başkentinde böyle bir iddia ile ortaya atılmanın ne kadar tehlikeli olduğu düşünülürse, Molla Kâbız'ın yaptığı işin boyutu anlaşılır.

Bu iddianın İstanbul'da çıkardığı gürültünün yankısını, aynı devirde Paris'in göbeğinde yüksek sınıfa mensup bir papazın, meslektaşlarına ve uluorta önüne gelen herkese Hz. Muhammed'in Hz. 'İsa'dan daha üstün ve daha faziletli olduğunu söylediğinde kopacak kıyametle karşılaştırmak, olayın vahamet boyutlarını tahayyül edebilmek için yeterlidir.

Kaynaklar, vaziyetin vahamet kesb ettiğini ve şehirde kargaşa çıkmak üzere olduğunu sezen bir kısım ulemanın, bu işin peşine düşerek Molla Kâbız'ı yakalatıp Dîvan-ı Hümâyun'a sevk ettiklerini belirtiyorlar. Molla'yı teslim alan Veziriazam İbrahim Paşa, meseleyi tahkik etmek, iddialarını dinlemek ve yargılamak üzere onu Rumeli Kazaskeri Fenârîzâde Muhyiddîn Çelebi ile, Anadolu kazaskeri Kadirî Çelebi'ye havâle etti. Kazaskerler Molla'yı sorguya çektiler. Fakat o iddialarını birbiri peşi sıra ortaya döküp onları desteklemek için Kur'an-ı Kerîm'den âyetler okuyarak yorumlamaya girişti.

D'Ohsson'a göre, Kâbız Efendi kendinden çok emin bir tarzda konuşuyor, İslâm'ın bütün temel prensiplerini Kur'an'dakinin ve tefsir âlimlerinin o zamana kadar söylediklerinin tamamen aksi doğrultuda yorumluyordu. Aynı zamanda İslâm'ın bütün esaslarının tahrif edildiğini, Kur'an-ı Kerîm'in "büyük ölçüde Kitab-ı Mukaddes'e dayalı" olmasına rağmen, Allah'ın yeryüzündeki bütün insanlığa emirlerini bildiren bu kitabın esprisine aykırı olduğunu iddia ediyordu.[98] Onun iddialarını bilimsel yolla redde muvaffak olamayan kazaskerler sinirlenmeye, bağırıp çağırmaya ve Molla Kâbız'ı tehdit etmeye başladılar. Sonunda ölümüne hükmettiler. Bu oturumu dikkat ve sabırla takip eden Veziriazam İbrahim Paşa, kazaskerlerin aczine, bilimsel yetersizliklerine ve hukuk açısından işledikleri hataya çok öfkelendi; görevlerinin onu böyle kızarak, örfle tehdit ederek değil, ilimle ve hukuka uygun bir şekilde mahkûm etmek olduğunu hatırlattı. Bu ilk mahkemede mahkûm edilemeyen Molla Kâbız da böylece tekrar hapse yollandı.[99] Bu vesileyle Osmanlı kaynaklarının hemen hepsi, davaya bakan kazaskerlerin, resmen işgal ettikleri makamlara layık bilimsel kapasiteye sahip bulunmadıklarını yazmakta ve onları eleştirmektedirler.

---

98 D'Ohsson, *aynı yerde*; *krş.* Sertoli Salis, *aynı yerde*.

99 Celâlzâde, v. 172b-173a; 'Âlî, *aynı yerde*; Peçevî, *aynı yerde*; Hasan Beğzâde, v. 235b; Solakzâde, *aynı yerde*; 'Atâyî, s. 89; D'Ohsson, I, 154.

Durumu kafes arkasından kızgınlıkla karışık bir sıkıntıyla takip etmekte olup, Molla Kâbız'ın tezinin bilimsel olarak reddedilememesinden son derece rahatsız olan Kanuni Sultan Süleyman,

> Bir mülhid dîvanımıza gelüp Peygamberimiz iki cihan fahrine –salevâtullahi aleyhi ve selâmuh– tafdîl-i Hazret-i 'İsa eyleyüp müddeâsı isbâtında ekâvîl-i bâtıla tenzîl eyleye, şüphesi zâil olmayup ve cevâbı virilmeyüp niçün hakkından gelinmedi?"

şeklindeki tepkisiyle hissiyatını ortaya koydu.[100] Veziriazam durumu bir kere daha açıkladı. Ancak kazaskerlerin muhakemesinden kesinlikle memnun olmayan Sultan, bu defa Şeyhülislam İbn Kemal ve o zamanlar İstanbul Kadısı bulunan Sa'dî Efendi'nin divâna davet edilerek Molla Kâbız'ın davasına yeniden bakılmasını emretti. Bunun üzerine kendilerine haber gönderilerek Sultan'ın daveti iletildi.

Ertesi gün Dîvan-ı Hümâyun'da mahkeme yeniden kuruldu. Bu yeni mahkeme, Veziriazam İbrahim Paşa'nın başkanlığında, kaynaklarda ilmî ve ahlakî faziletleri övgüyle kaydedilen Şeyhülislam İbn Kemal ve onun kadar mühim bir şahsiyet olduğu belirtilen İstanbul Kadısı Sa'dî Efendi'den teşekkül ediyor ve diğer bazı ileri gelen ulema da hazır bulunuyordu. Osmanlı kaynakları, kazaskerlerin de başlangıçta orada bulunmalarına rağmen, bir süre sonra utançlarından dîvanı terk ettiklerini, ayrıca bilimdeki şöhretini daha önceden işittiği şeyhülislamı karşısında gören Molla Kâbız'ın şaşaladığını yazarlar.[101]

Bu yeni mahkeme heyeti, Molla Kâbız'dan iddialarını tekrarlamasını istedi. Molla bir gün evvel söylediklerini tekrarladı ve kendini savundu. Rivayet olunduğuna göre, İbn Kemal onu sonuna kadar dinlemiş ve son derece yumuşak bir üslupla, ileri sürdüğü delilleri birer birer eleştirip çürütmüş, Molla'nın kendisine delil gösterdiği âyet ve hadisleri yanlış anladığını ispat etmişti. D'Ohsson, İbn Kemal'in (Mouphthy) aynı şekilde Kur'an-ı Kerîm'e ve Kitab-ı Mukaddes'e dayanarak Molla'ya karşı koyduğunu yazıyor ki, İbn Kemal'in ilmi seviyesinin yalnız Osmanlı kaynaklarının şehadetiyle sınırlı olmadığını göstermesi bakımından önemlidir.

---

100 Celâlzâde, v. 173b; 'Âlî, v. 4a; Peçevî, I, 125; Hasan Beğzâde, v. 236a; Solakzâde, s. 469; D'Ohsson, I, 155-156.

101 *Ag eserler, aynı yerlerde.*

Kısacası, iddialarının çürütülmesi üzerine yenilgiyi kabullenmekten başka yapacak bir şeyi olmayan Molla Kâbız'a da, kaynakların ifadesine göre, başını önüne eğerek aczini kabul etmek kalıyordu.[102] İşte Osmanlı vekayinâmelerinde yer aldığı kadarıyla Molla'nın İbn Kemal'le tartışmasının hikâyesi böyledir.

Eğer bugün elimizde bu mahkemenin kayıtları olsaydı, Molla Kâbız'ın fikirlerinin belki biraz daha geniş ve somut örneklerini görebilmek, daha önemlisi, Molla Kâbız'ın kendini savunma sadedinde hangi delilleri ileri sürdüğü konusundaki tafsilatı öğrenmek mümkün olabilirdi. Buna karşılık, İbn Kemal'in ona hangi delillerle karşılık verdiği konusunda ise, bizzat kendi kaleminden çıkmış risalesi sayesinde bilgi edinebiliyoruz.

Bu risalede İbn Kemal, Molla Kâbız'ın adını hiç anmaksızın ve olaya telmihte bulunmaksızın, doğrudan doğruya Hz. Muhammed'in neden diğer peygamberlere üstün olduğu meselesini tartışır. Bu tartışmasında delil olarak başvurduğu referanslar, tıpkı Molla Kâbız gibi bizzat Kur'an-ı Kerîm âyetleri, Peygamber'in kendi hadisleri ve Sa'deddin-i Teftazânî, el-Kurtubî vb. eski İslâm ulemasının bu konudaki sözleridir. İbn Kemal bunların dışında bazı akli deliller de ileri sürmekte, sonuç olarak özellikle, Hz. Muhammed'in bütün diğer peygamberlerden sonra gelen ve daveti belirli kitlelere, topluluklara değil, bütün insanlığa hitap eden bir peygamber hüviyetini taşıması sebebiyle, kendinden önceki bütün peygamberlerden üstün bir mevkide olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca onun getirdiği şeriatın, en son ve en mükemmel şeriat olarak eskileri ortadan kaldırmış bulunması dolayısıyla, Hz. Muhammed'in üstünlüğe bu açıdan da hak kazandığını söylemektedir.[103] Risalesinde şu yazdıklarına bakarak şeyhülislamın, Molla Kâbız ile yüz yüze tartışırken de aşağı yukarı aynı şeyleri söylediğini tahmin edebiliriz.

Her durumda, sultanın isteği yerine gelmiş, bir Müslüman imparatorluğun başkentinde Hz. 'İsa'nın Hz. Muhammed'den daha üstün olduğunu iddia eden Molla Kâbız, kaynakların rivayetine göre bilimsel olarak yenilgiye uğratılmıştı. Tartışmanın sonunda Şeyhülislam İbn Kemal, bu iddiası sebebiyle Molla Kâbız'ın bir "zındık ve mülhid" sayılacağına dair fetvasını ver-

---

102 Celâlzâde, v. 175a; 'Âlî, v. 4b; Peçevî, *aynı yerde*; Hasan Beğzâde, v. 236b; Müneccimbaşı, III, 485; 'Atâyî, s. 89; D'Ohsson, I, 157. D'Ohsson'daki pasaj Michel Balivet'nin yukarıda zikrolunan "Chrétiens secrets..." isimli makalesinde de aynen iktibas edilmiştir (bkz. s. 94-96).

103 İbn Kemal, *Risâle fî Efdaliyyet'i Muhammed 'Aleyhisselâm*, v. 36a-42b.

di. Nitekim daha önce sözünü ettiğimiz zındıklık hakkındaki risalesinin son kısmında Molla Kâbız'a ayırdığı pasajda da, Molla'nın tam anlamıyla klasik fıkıh tarifi üzerine zendeka suçu işlediğini, sapkınlığının hiçbir şüpheye yer vermeyecek biçimde ortaya çıktığını, bu konuda ne halktan utanıp, ne de Hâlik'ten korktuğunu bildirmektedir.[104]

Bundan sonrası, yani Molla Kâbız'ın akıbetine ait hükmü vermek, yüksek yargı makamının, İstanbul kadısı Sa'dî Efendi'nin işiydi. Sa'dî Efendi şer'î usul gereği, Molla'ya iddiasından vazgeçip tevbe ederek Ehl-i Sünnet imanına dönmesini teklif ve bunda ısrar ettiyse de, o kesinlikle kabule yanaşmadı. Bunun üzerine Sa'dî Efendi, şeyhülislamın verdiği fetvanın gereği olarak mahkûmun boynunun vurulmasına hükmetti ve hüküm hemen orada infaz olundu.[105] Böylece Molla Kâbız, akıbetini bile bile, canı pahasına son anına kadar iddiasından vazgeçmediğini göstermiş oluyordu. Onun tek başına, zamanın en güçlü hükümdarının huzurunda, en yüksek ulema karşısında ölüm pahasına inancına sadık kalmaktaki ısrarını iddiasının doğruluğuna inancı konusunda azim ve sebatına mı, yoksa inadına mı yormak gerektiği tartışılabilir.

Bu olayı Molla Lûtfî hadisesiyle karşılaştırdığımızda, üzerinde durulması gereken bazı meseleler vardır. Her şeyden önce Molla Kâbız olayının diğerinden birçok noktadan farklı olduğunu söylemek gerekir. Bir defa, Molla Kâbız'ın Molla Lûtfî çapında bir âlim olduğunu söyleyebilmek çok zordur. Çünkü ikincisinden bazı önemli eserler bugüne intikal ettiği halde, birincisinden bugüne kalan tek satıra dahi rastlanmamıştır. Ayrıca Molla Lûtfî'den Molla Kâbız'ın iddiasına benzer herhangi bir iddia çıkmadığı gibi, o ısrarla kendisinin Ehl-i Sünnet ve Cemaat mezhebinde olduğunu vurgulamasına rağmen, kararı önceden belli bir muhakemeyle idama mahkûm edilmiş ve cezası infaz olunmuştur. Molla Kâbız ise ölümü pahasına iddiasından vaz-

---

104 İbn Kemal, *Risâle fî-mâ Yete'allaku bi-lafzı'z-Zindîk*, s. 249.

105 105 Celâlzâde, v. 175b; 'Âlî, *aynı yerde*; Peçevî, I, 125-126; Hasan Beğzâde, v. 236a-237b; Kâtip Çelebi, *Takvîmü't-Tevârîh*, İstanbul 1146, s. 117; D'Ohsson, I, 158; ayrıca bkz. Hammer, V, 98-99; M. Süreyya, IV, 45; Ahmed Refik, "Osmanlı devrinde Râfizîlik ve Bektaşîlik", *DEFM*, IX/2 (1932), s. 30; Adıvar, s. 104-105; T. Houtsma, "Kâbıd", EI^{1}; M. T. Gökbilgin, "L'étendu du pouvoir de Soliman le Magnifique au XVIe siecle", *Recueils de la Société Jean Bodin, XX: La Monocratie*, Brüksel 1970, 631; aynı yazar, "Süleyman I", *İA*; Yurdaydın, "Kâbıd", EI^{2}; aynı yazar, "Düşünce ve Bilim Tarihi", s. 164-166; Dânişmend, Kronoloji, II, 125; İnalcık, *The Ottoman Empire*, s. 174, 182.

geçmediği, Molla Lûtfî'den esirgenen ısrarlı tevbe taleplerine iltifat etmediği halde, muhakemesi tamamiyle Hanefî hukuk prosedürüne uygun cereyan etmiş, o dönemin ve ortamın mantığına göre meşru bir gerekçeyle idam olunmuştur.

Yalnız bu olayda gözden uzak tutulmaması ve altı çizilmesi gereken bir husus da şudur: Molla Kâbız, İslâm'ı terk ederek Hıristiyanlığa geçmiş bir mürted değildir. Kendisi böyle bir itirafta veya beyanda bulunmadığı gibi, kaynaklar da ona böyle bir sıfat atfetmiyorlar. Zaten dikkat edilirse, mürtedlikten değil, zındıklık ve mülhidlikten yargılanmıştır. Yani o, İ. Hâmi Dânişmend'in de belirttiği gibi, Müslüman kimliğini terk etmiş olduğu halde Hz. 'İsa'yı üstün tutmamış, aksine Kur'an-ı Kerîm'den ve Hz. Muhammed'in hadislerinden kendince deliller getirerek davasını İslâm dairesinde ve Müslüman bir âlim kimliği altında savunmuştur.[106]

Molla Kâbız'ın iddiasına ve fikirlerinin bilimsel değerine gelince, doğrusunu söylemek gerekirse, bunların teolojik bir polemik olmaktan öteye ciddi bir bilimsel değeri ve özelliği olduğunu, İslâm düşünce tarihinde yeni bir perspektif veya yeni bir fikir cereyanı oluşturacak kıymet taşıdıklarını ileri sürmek mümkün değildir. İ. Hâmi Dânişmend bu noktaya dikkat çektikten sonra, Molla Kâbız'ın fikirlerinde bir kıymet bulunmaktan ziyade, halkın itikadını karıştıracak bir mahiyet arz ettiğini, bu yüzden, Molla'nın cezasız kalması halinde içtimai bir tehlikenin belireceğini, dolayısıyla idam cezasının isabetli olduğunu ileri sürer.[107]

Ne var ki, Molla Kâbız olayı, başka açılardan da bize ilginç bir tablo sergilemektedir: Gerek İslâm, gerekse Hıristiyan ilahiyatında hiç de küçümsenmeyecek bir bilgi birikimine sahip bulunduğu anlaşılan Molla Kâbız karşısında Osmanlı ulemasının, üstelik yüksek mevkilerdeki ulemasının bazılarının, imparatorluğun en parlak dönemini yaşadığı bir devirde dahi –bizzat Osmanlı kaynaklarının kendi şehadetlerinin de gösterdiği gibi– iyi yetişmemiş bulundukları, Hıristiyan ilahiyatı bir yana, İslâm ilahiyatına dair bilgilerinin bile yeterli seviyede olmadığı açıkça görülmektedir.

Oysa geniş ve heterojen bir Hıristiyan halklar topluluğunu yöneten bir imparatorluğun en üst düzey ulemasının, bu halkların inançları konusunda da yeterli bir bilgi birikimine sahip bulunmaları beklenirdi. Hattâ Osmanlı kaynaklarının övücü ifadelerine rağmen, İbn Kemal'in dahi Hıristiyan teolo-

---

106 Dânişmend, *aynı yerde.*
107 *Age, aynı yerde.*

jisi konusunda ciddi bir tartışmayı sürdürecek bir bilgi birikimine sahip bulunup bulunmadığı belli değildir. Nitekim İbn Kemal'in yukarıda sözü edilen, Molla Kâbız'ın iddialarına karşı kaleme aldığı iki risalesinde yazdıkları, d'Ohsson'un aksini söylemesine rağmen, bu gözlemi doğrular niteliktedir. Onun bu risalelerde yazdıkları arasında Hıristiyan ilahiyatına en küçük bir atıf dahi olmayıp, klasik İslâm kelâmcılarından bir adım öteye gitmemekte, onların İslâmî nakli delillere dayalı olarak söylediklerinin bir bakıma tekrarından öteye geçmemektedir. Herhalde kendisinin Molla Kâbız'la karşı karşıya geldiği zaman söyledikleri de bu yazdıklarından farklı olmamalıdır. Bu ise Osmanlı kelâmının bilimsel seviye olarak klasik döneme oranla çok da ileri aşamada bulunmadığını düşündürecek bir kanıt olarak kabul edilebilir.

Üzerinde durulması gereken bir diğer husus, âkibetinin ölümle sonuçlanacağını anlamasına rağmen, Molla'nın fikirlerini ısrarla ve inatla savunması, hayatı bağışlanacağı kendisine defalarca tekrarlandığı halde iddiasından vazgeçmemesi ise, meselenin ayrı bir boyutudur. O ölümden korkmamış, fikirlerinin doğruluğuna büyük bir iman içinde, âkibetini tevekkülle karşılayacak kadar cesaret ve sebat göstermiştir. Doğrusu onun bu tavrı, üstünde düşünülmeye değer görünmektedir.

Molla Kâbız'ın 16. yüzyılın ilk çeyreğinde Osmanlı İmparatorluğu'nun başkentinde, Müslüman olduğu halde Hz. 'İsa'ya ve İncil'e, daha doğrusu Kitab-ı Mukaddes'e önem veren, onun hükmünün de Kur'an-ı Kerîm gibi hâlâ yürürlükte olduğuna inanan tek kişi olduğunu düşünmek yanlıştır. Çünkü onu takip eden, ona bağlı halktan ve ulemadan bazı kimselerin mevcut bulunduğu, kaynakların ifadesinden anlaşıldığı gibi, Hakîm İshak benzeri daha başka kişilerin mevcudiyetine de şahit oluyoruz.

2. Hakîm İshak (ö. ?)

Bu zât hakkında daha önce sadece Ebussuud Efendi'nin fetvaları olduğunu, söyleyeceklerimizi onun fetvalarına dayanarak dile getireceğimizi belirtmiş, bazı varsayımlar ortaya koymuş ve şunları yazmıştık:

> "Eğer bu fetva metni de olmasaydı, İstanbul'da Kanuni Sultan Süleyman devrinde Hakîm İshak'ın ve taraftarlarının yaşadığına dair hiçbir iz bulunmayacaktı. Fetva metninden anlaşıldığına göre, Hakîm İshak ve taraftarları, "*hâliyâ Yehûd ve Nesârâ ellerinde Tevrat ve İncil inzal olundığı üzerinedir, aslâ tağyîr olunmaz*" şeklinde, Molla Kâbız'ın tezine benzer bir tezle ortaya çıkmışlardı. Bütün bilinen bundan ibarettir.

Molla Kâbız'a dair Osmanlı kaynaklarındaki malumatın nisbeten bolluğuna karşılık, Hakîm İshak'ın kim olduğu hakkında vekayinâmelerin sessiz kalması ve birkaç satırlık dahi bilgi vermemiş olmaları ilginçtir. Ayrıca Hakîm İshak adı bizce başlı başına bir problem ortaya koyuyor. Bir defa bu zatın Molla Lûtfî veya Molla Kâbız gibi Molla unvanını değil de Hakîm unvanıyla tanınmış olması, ilk bakışta onun ulemadan olmadığı izlenimini bırakıyorsa da, bundan pek emin olmamak gerekir. Belki ulemadan olmakla beraber, felsefeyle meşgul olması sebebiyle böyle bir unvanla anılmış olduğu söz konusu edilebilir. Ayrıca, İshak adını taşıması –Müslümanlar arasında da çok kullanılan bir isim olmakla birlikte– ileri sürdüğü iddiaya bakılırsa, mühtedi kökenli olabileceği ihtimalini hatıra getirdiği gibi, Molla Kâbız benzeri muhtemelen Hurûfî etkilerini taşıyan, bu sebeple Kitab-ı Mukaddes'i savunan bir şahsiyet olmasının da akla yakın bulunduğunu ihsas ediyor. Bununla beraber Hakîm İshak'ı ve müridlerini 16. yüzyılda imparatorluk başkentindeki Osmanlı ulema kesimi içinde mevcut olduğuna şüphe bulunmayan İsevî eğilimlerin bir başka temsilcisi olarak görmek gerekiyor".[108]

Ancak daha sonra Ramazanzâde Nişancı Mehmed Paşa'nın (ö. 1571) kendi adıyla anılan tarihinde, Kanuni Sultan Süleyman zamanındaki "meşâyih-i 'izâm" faslında rastladığımız çok kısa ama önemli bilgi, bizi bu zat hakkında biraz daha fazla aydınlatıyor. Üstelik yukarıya aldığımız pasajdaki tahminlerimizin çoğunu tasdik ediyor. Daha önce biz dahil kimsenin dikkatini çekmemiş olan bu bilgi aynen şöyledir:

Hakîm İshak sâbıkâ tabîb-i nasrânî idi. Ba'dehû müselmân olup tasavvufa şürû' itdi. Bazı kitab te'lîf itmişdir. Ehl-i 'ilimdir"[109]

Şu alıntı, Hakîm İshak'ın Hıristiyan kökenli mühtedi bir hekim olduğunu açıkça göstermektedir. Üstelik Nişancı Mehmed Paşa onun âlim bir zat olup birtakım kitaplar yazdığını da kaydediyor. Bu kitaplar büyük bir ihtimalle tıpla ilgili olabileceği gibi, belki bazıları tasavvufa ait de olabilir. Fakat bugün bunların hangi ve ne tür kitaplar olduğunu, meydanda olmadıkları için bilemiyoruz. Görünen o ki, Hakîm İshak Hıristiyan kökenini unutmamış ve tıpkı Molla Kâbız gibi, Müslüman kimliğini reddetmemekle beraber, Hz. 'İsa'yı peygamber olarak Hz. Muhammed'den daha üstün tutmuştur.

---

108 *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s. 238-239.

109 *Tarîh-i Nişancı Mehmed Paşa*, İstanbul: Tab'hane-i 'Âmire, 1279, ss. 315-316.

3. Diğerleri

Aslında "İsevî Müslümanlık" eğilimlerinin Osmanlı başkentindeki temsilcilerinin, yalnızca Osmanlı kaynaklarının kaydettiği Molla Kâbız, Hakîm İshak ve onların çevrelerinden ibaret olmadığını, daha eski tarihlerden beri ve onlardan sonra da İstanbul'da daha başka şahısların ve çevrelerin bulunduğunu, o dönemlerde başkentte yaşamış Batılı gözlemcilerin ifadelerinden öğreniyoruz. Yukarıda Paul Ricaut'dan örnek vermiştik. Bunların verdikleri bilgilerin her zaman doğruyu yansıtmadığını, hattâ bazılarının, Müslümanların Hz. 'İsa hakkındaki inançlarını bilmediklerinden Hz. 'İsa hakkındaki saygılı ifadeleri pekâlâ Hıristiyanlık sempatizanlığı şeklinde değerlendirdiklerini, yahut bir kısım sûfi çevrelerde Hz. 'İsa'ya dair bazı mistik telakkileri gizli Hıristiyanlıkla yorumlayabileceklerini unutmamak gerekir. Fakat bu arada bazı ilginç olayları da tespit ettiklerini kabul etmeliyiz.

Franz Babinger, 15. yüzyılın sonlarına ait *Cronaca Zancaruola* isimli bir İtalyan kaynağından naklen, vaazlarında hararetle Hz. 'İsa'nın üstünlüğüne dair bazı düşünceler ileri süren İranlı bir vaizin Edirne'de idamından bahsetmektedir.[110] Babinger bu zatın, *Şakâyık-ı Nu'mâniyye*'de Edirne'de idam edildiğinden bahsolunan Hurûfi ile aynı kişi olduğu kanaatindedir, ki bu bizce de mümkün görünüyor. Colin Imber ise, yine bir İtalyan kaynağından naklen, bu defa da 1495'te İstanbul'da tanık olunan bir başka olayı nakledıyor. Buna göre, yirmi dört kadı Hz. 'İsa'nın öğretisindeki inançların İslâm inançlarından üstün olduğuna dair propaganda yaptıkları için yakalanmışlar ve sultanın emriyle hapse atılmışlardır. Bir gece hapiste kalan kadılar, ertesi gün yargılanarak on ikisi hakkındaki ithamlar sabit görüldüğünden ölüme mahkûm edilmiş, diğer on ikisi ise kurtulmuştur.[111] Söz konusu yıllarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Hurûfi propagandasının yaygınlığı hesaba katılırsa, bu kadıların Hurûfi oldukları kuvvetli bir ihtimal olarak görülebilir. Eğer İtalyan kaynağının bu rivayeti doğruysa, bu inancı gizliden gizliye paylaşanların hayli yaygın olduğunun bir göstergesi kabul edilebilir.

Michel Balivet de yine bazı Batılı kaynaklara dayanarak, Molla Kâbız olayına çok benzemekte olup, ondan yaklaşık on yıl kadar sonra vuku bulduğu rivayet edilen bir dizi hadiseden bahsediyor. Bunların birincisi yine ulema-

---

110 Bkz. Babinger, "Von Amurath zu Amurath", *Oriens*, 3 (1950), s. 244-245; Colin Imber, "A note on 'christian' preachers in the Ottoman Empire", *OA*, X (1990), s. 59.

111 Imber, *agm*, s. 64.

dan bir zat olup, Molla Kâbız'dan tam on yıl sonra, 1537'de ortaya çıkmıştır. Bu zat, Hz. 'İsa'nın Hz. Muhammed'den üstün olduğuna bir gerekçe olarak, Hz. Muhammed'in cesedinin Mekke'de (?) gömülü olmasına karşılık Hz. 'İsa'nın gökte ebediyen hayatta kalacağını delil olarak gösteriyordu. Bu zatın ne adı, ne de kim olduğu hakkında tafsilat verilmemektedir.[112]

İkinci olayı, 1539'da İstanbul'dan İtalya'ya gönderilen bir mektuptan öğreniyoruz.[113] Adı meçhul mektup sahibi, 1539 yılının temmuz ayında, yani Molla Kâbız olayından on iki yıl sonra, Kanuni Sultan Süleyman'ın huzurunda cereyan eden bir tartışmadan bahsetmektedir. Rivayete göre ulemanın huzurda bulunduğu bir sırada söz, İslâm ile Hıristiyanlığın karşılaştırılmasına intikal etmiş, Sultan onlara İslâm'dan sonra en iyi dinin hangisi olduğunu sormuştur. Aralarından en yaşlı olanının, hayatını hak dini İslâm'ı incelemekle geçirdiğini, ancak diğer dinler hakkında hiçbir şey bilmediğini söylemesi üzerine Sultan kızmış, başka dinlerin hücumlarından İslâm'ı koruyabilmek için o dinleri de bilmek gerektiğini ihtar etmiştir. Bu defa, Sultan'ın kızgınlığını gidermek için ulemadan daha genç biri söz almış ve İslâm'dan sonra en iyi dinin Hıristiyanlık olduğunu, ancak yoldan sapmış Hıristiyanların artık onunla hiçbir alakalarının kalmadığını bildirerek bizzat Hz. Muhammed'in Hz. 'İsa'nın hem Mesih, hem de *Kelimetullâh* ve *Rûhullah* olduğunu belirttiğini ifade etmiştir. Bunun üzerine Sultan meseleyi incelemeleri için ulemaya bir süre tanımış, sürenin bitiminde yine kendilerini huzura çağırarak sorusunun cevabını istemiştir. Bu defa ulema, bütün eski otoritelerin sözlerini incelediklerini ve sonuçta Hz. 'İsa'nın tebliğ ettiği dinin yalnız Hz. Muhammed'inkinden daha iyi olduğu değil, aynı zamanda en üstün ve en gerçek inanç olduğu sonucuna vardıklarını, çünkü Hıristiyanlığın İslâm'ın aksine akıl ve merhamet temeline dayandığını, ayrıca Hz. Muhammed'in Mekke'de gömülü olmasına rağmen (!), Hz. 'İsa'nın yedinci kat gökte yaşamaya devam ettiğini ileri sürmüşlerdir. Bunun üzerine Sultan gizli bir toplantı yaparak durumu müzakere etmiş ve sonuçta, böyle bir haberin halk arasında yayılması halinde çıkacak kargaşadan korkarak bu

---

112 Balivet, "Chrétiens secrets", s. 96-97.

113 Balivet yazısında İstanbul Arkeoloji Müzesi Kütüphanesi nr. B2 375'te bulunan bu ilginç mektuptan bazı pasajları aktarmaktadır (bkz. s. 97-98). İtalya'ya gönderildiği söylenen bu mektubun hangi kanalla tekrar İstanbul'a döndüğü ve İstanbul Arkeoloji Müzesi Kütüphanesi'ne nasıl intikal ettiği ayrıca halledilmesi gereken bir meseledir. Bir ihtimal bu mektup İtalya'ya gönderilmek üzere yazılmış, fakat gönderilmemiş olabileceği gibi, gönderilmiş mektubun bir kopyası da olabilir.

beyanatı veren ulemanın idamına karar vermiş ve hepsinin orada boynunu vurdurmuştur.[114]

16. yüzyıl Fransız hümanistlerinden Guillaume Postel de, 1540'ta yine İstanbul'da, Sâib İbrahim adında kerametleriyle ünlü bir şeyhin, Kur'an-ı Kerîm'den yola çıkmak suretiyle Hz. Muhammed'i inkâr ederek açıkça Hz. 'İsa lehinde propaganda yaptığını ve etrafina pek çok kimseyi topladığını haber vermektedir. Rivayete göre Sâib İbrahim ve bazı müridleri yakalanıp taşlanarak öldürülmüş, başları kesilmiş, cesetleri parçalara ayrılmış, ateşte yakıldıktan sonra külleri rüzgârda savrulmuştur. Geri kalan taraftarlar ise zindana hapsedilmiştir.[115]

M. Balivet'nin bu anlatılanların dışında zikrettiği iki ilginç rivayet daha vardır. Bunlardan biri, o zamanlar İstanbul'da bulunmuş Brükselli bir Fransisken rahibine aittir. Rahibin bildirdiğine göre, yine ulemadan biri 1545'te, Hz. 'İsa'nın üstünlüğüne dair propaganda yaptığı için yakalanmış, birkaç yüz müridiyle birlikte ateşte yakılmıştır.[116] Diğeri ise, 17. yüzyılın ortalarında yine aynı mahiyette propaganda yaptığı için ölüme mahkûm edilen Kıbrıslı bir kadıyla ilgilidir.[117]

Balivet'nin Kanuni Sultan Süleyman dönemine ait zikrettiği bu olayların üzerinde durmak gerekiyor. C. Imber'in temas ettiklerini, 15. yüzyıla ait olmaları bakımından o döneme ait *mühimme*, sicil ve fetva kayıtlarının bulunmaması sebebiyle tahkik etmek mümkün değilse de, söz konusu kaynakların çoğaldığı 16. yüzyılda, üstelik Kanuni Sultan Süleyman zamanında

---

114 *Age, aynı yerde.*

115 *Age*, s. 98.

116 *Age, aynı yerde.*

117 *Age*,s. 98-99. Balivet makalesinde, Osmanlı başkentindeki bu İsevî eğilimleri 1) doğrudan Müslümanlıktaki İsevî eğilimler –ki bu çalışma çerçevesinde bizi ilgilendiren daha çok bu kategoriye dahil örneklerdir–, 2) Hıristiyanlığa geçişler, 3) İki din arasında senkretik eğilimler olmak üzere, üç kategoride toplamış, tahlillerini bu üç kategoriyi teşkil eden Batı ve Osmanlı kaynaklarından topladığı örneklerden hareketle yapmıştır. Sonuç olarak Balivet, yüzyıllar boyunca iç içe yaşayan çeşitli din mensuplarının çok tabii bir şekilde birbirlerini etkileyecekleri, zamanla kendi müminlerinin öteki dinlerin de bir kısım inançlarını paylaşır hale gelerek resmî dinden farklı bir halk dini yaratacakları, dolayısıyla bu tür olayların tabii olarak ortaya çıkacağı görüşündedir. Ona göre de söz konusu örnekler her ne kadar görünüşte bu üç kategoriye ayrılsa da, esasında, kaynaklardaki yetersiz bilgilere dayanarak bu hadiselerin gerçeğini kesin olarak tespit edebilmek mümkün olmamaktadır.

vuku buldukları rivayet edilenler için Balivet'nin zikrettiği olayları kontrol imkânına sahibiz.

Daha önce de belirtildiği gibi, bir kere bu olaylar dönemin Osmanlı vekayinâmelerine yansımamıştır. Bu tuhaf bir durumdur. Ancak şahsen yaptığımız araştırmalarda, ilgili tarihlere ait mühimme ve şer'iye sicili kayıtlarında, ayrıca de dönemin iki ünlü şeyhülislamı İbn Kemal ile Ebussuud Efendi'nin fetvalarında, tabii olarak İstanbul'da kuvvetli yankılara yol açması gereken bu olaylara dair herhangi bir kayda rastlayamamış olmamız dikkat çekicidir. *Mühimme* defterlerinde bazen en önemsiz olaylar dahi yankı bulur, Molla Kâbız olayı bütün tafsilatıyla vekayinâmelere yansır, Hakîm İshak en azından Ebussuud Efendi'nin fetvalarında ve Nişancı Mehmed Paşa'nın tarihinde yankı bulurken, kendilerine inanan birkaç yüz kişi ile taşlanarak öldürüldükleri, sonra da yakıldıkları yahut topluca boyunlarının vurulduğu ileri sürülen "İsevî Müslüman" ulemadan herhangi bir ize rastlanmaması tabiatıyla dikkat ve şüphe çekiyor. Buna karşılık, Batılı müşahitlerin epeyce gürültü çıkaran Molla Lûtfi ve Molla Kâbız ve Hakîm İshak olaylarından hiç söz etmemeleri de ilginçtir. Molla Kâbız olayını –o da 18. yüzyılda– yalnızca D'Ohsson'da buluyoruz. Osmanlı kaynaklarının bunları maksatlı olarak suskunlukla geçirmiş olabileceklerini düşünmek de pek mantıklı görünmüyor. Zira yukarıda anlatılan üç önemli olaydan, bazı vekayinâmeler, olaylara şahit olup faillerini yargılayan mahkeme üyeleri arasında bulunan ulemanın yazdığı risaleler veya şeyhülislamların verdiği fetvalar sayesinde mükemmelen haberdarız.

Bununla beraber, Balivet'nin naklettiği olayların bazılarının, nakledenlerin Hıristiyanlık taassubu sebebiyle hayal mahsulü olduğu, bazılarının ise gerçekten vuku bulmuş olduğu pekâlâ mümkündür. Mesela 1539'da İtalya'ya yollandığı söylenen yazarı meçhul mektupta anlatılan olayın bir hayal ürünü olması kuvvetle muhtemeldir. Fatih Sultan Mehmed'i Hıristiyanlığa davet etmek üzere dönemin Papası tarafından yollandığı söylenen bir mektuba benzeyen bu tür mektupların, o devirde muhtemelen birtakım dinî çevrelerce Hıristiyanlığın İslâm'a üstünlüğünü savunmak ve propaganda etmek amacıyla icat edildiği düşünülebilir ve bu görülmemiş bir şey değildir. Bu itibarla söz konusu mektubun sıhhati konusunda bazı itirazlar yöneltilebilir. Şöyle ki:

Bir defa, Osmanlı sultanlarının huzuruna girebilecek ve burada yapılan huzur derslerine veya bilimsel tartışmalara katılabilecek ulemanın, mektupta anlatılan türden olabilmesi imkânsıza yakın derecede zordur. Çünkü bu ulema son derece titiz bazı kriterlere göre bizzat padişah tarafından seçilmekte-

dir. İnançlarının sağlamlığından ve bilgilerinin gücünden emin olunmayan, şüpheli bazı şahsiyetlerin, ulemadan olsalar bile bu meclislere katılmaları mümkün değildir. Ayrıca, Kanuni Sultan Süleyman'ın durup dururken, sanki İslâm'a olan inancından şüpheye düşerek böyle bir soru sorması ve orada hazır bulunan diğer ulemanın karşısında diğer bir kısmının her türlü ölüm tehlikesini göze alarak çekinmeden, açık açık Hıristiyan inancının üstünlüğünü ve bu dinin gerçek din olduğunu –o zamana kadar farkına varmadıkları bir gerçek gibi– söyleyebilmesi kolayca kabul edilebilir, inanılabilir bir olay değildir. Bu tür rivayetlere ihtiyatla yaklaşmak gerekir.

Bununla beraber, bütün bunların uydurma olduğu kabul edilse bile, yalnızca Molla Kâbız ve Hakîm İshak olayı, Osmanlı başkentinde, üstelik yüksek ulema ve diğer çevreler arasında bir "İsevî Müslümanlık" gerçeği olduğunu göstermeye yeterli kabul edilebilir. Nitekim, yukarıda da değinildiği üzere, Paul Ricaut'nun verdiği bilgiler, 17. yüzyılda bizzat sarayın içinde ve İstanbul'da bile bu çevrelerin mevcudiyetini gösteriyor.

C) Osmanlı İlmiye Sınıfında Materyalist, Ateist Eğilimler yahut Gerçek İlhad Hareketleri: "*Müsirrîn*" (17. Yüzyıl)

Bu kısımda ele alınacak olan ulema kesimi, kaynakların, zındıklıktan daha ileri bir noktaya gittiklerini, gerçek anlamda mülhid, yani materyalist ve ateist düşünceler ortaya attıklarını ileri sürdükleri kişilerden oluşuyor. Tıpkı Hubmesîhîler zümresinde olduğu gibi, bu zümrenin de sadece burada anlatılacak olanlardan ibaret bulunduğunu düşünmek aldatıcı olur. Aşağıda söz konusu edilecekler, her yerde her devirde rastlanacak şair, edip vs. türünden "libertin"ler veya serbest düşünceli entelektüeller değil –bir kere daha hatırlatalım– fikirlerini halk arasında yaymak, dolayısıyla ölüm tehlikesine rağmen kendilerini açıklamak cesaretini gösterenlerdir.

1. Nadajlı Sarı 'Abdurrahman Efendi (ö. 1602)

Osmanlı kaynağı olarak şimdilik sadece *Târîh-i Naîmâ*'da, bir de d'Ohsson'un *Tableau Général*'inde sözü edilen Nadajlı Sarı 'Abdurrahman Efendi,[118] Hammer'e göre, aslen Nadasdy soyuna mensup bir Macar mühtedi ailesinden gelmektedir.[119] Zaten Sarı lakabını taşıması da, kendisinin

---

118 Mustafa Na'îmâ, *Tarîh-i Na'îmâ* (*Ravzatü'l-Huseyn fî Hulâsati Ahbâri'l-Hâfikayn*), İstanbul, Matba'a-i 'Âmire, I, 313; d'Ohsson, I, 159.

119 Hammer, *Histoire de l'Empire Ottoman*, Paris 1837, VIII, s. 36; *krş*. Dânişmend, III, 214.

sarışın olduğunu çağrıştırması bakımından bir anlamda bunu gösteriyor. Hakkında başka hiçbir bilgiye rastlanmamış olması dikkat çekiyor. Naîmâ onun İstanbul'da Behram Paşa Medresesi'nde "hariç payesi" ile müderris olduğunu bildiriyor. D'Ohsson'a göre, III. Mehmed devrinin bu "çok iyi yetişmiş" âlimi, ne Müslümanlığa, ne de Hıristiyanlığa inanıyordu. Naîmâ'nın ifadesiyle bir "dinsiz" olup Kıyamet Günü'nü reddediyor, Cennet ve Cehennem'i alaya alıyor, yakınlarını ve dostlarını açıkça yaymaktan çekinmediği bu düşüncelerine inanmaya davet ediyordu.[120] Fikirlerini açıklamaya yardımcı olması ve kendisini yargılayan mahkemenin onun hakkındaki kanaatlerini göstermesi bakımından, mahkeme üyelerinden Anadolu kazaskeri Es'ad Efendi'nin, mesele hakkında bilgi isteyen zamanın veziriazamı Tırnakçı Hasan Paşa'ya yazdığı değerli bir belge, bir mektup vardır. Mektubun metnini, bu konuda elde bulunan tek tarihsel belge niteliğini taşıması itibariyle buraya aynen almak yararlı olacaktır:

> Benim sultanım,
>
> Nadajlı husûsı suâl buyurulmuş. Böyle zındık görmedim. Haşr ü Neşr ve Cennet ve Cehennem'i ve sevap ve 'ikâbı bi'l-külliyye inkâr idüp "(E-ve leys'ellezî haleka's-semâvâti ve'l-Arda bi-kâdir...) *nass-ı kerîmine ne dirsin?*" didim, "*Kadirdir ve lâkin vukûa gelmez*" didi. "*Bu kârhâneye* (*dünyaya*) *zevâl ihtimali yokdır, dirsin*, (Yevme tübeddelü'l-Ardu ğayra'l-Ardı..., ve's-semâvâtü matviyyâtün bi-yemînih...) *nusûsına ne dirsin?*" didim, "*Te'vîli ve tevcîhi vardır, murâd yine bu neş'ede olan ahvâldir*" didi. "(Yevme yekûnü'n-nâsü ke'l-ferâşi'l-mebsûs...) *ne dimekdir ?*" didikde, "(*Dağlar gibi adamlar âlemde perişan olur*) *dimekdir*" didi. Dahî çok nusûs-ı kaviyye ile şübhe-i rediyyesin izâle ve kabûl-i Hakk'a imâle eyledik, mecâl olmadı. Bu mertebe zındıkdır. Kusur aklında, egerçi şübhe yok. Fe-emmâ dâire-i teklîfden hâric olacak kadar mecnûn değildir. Zu'mince hayli idâre-i bahs eyledi. Mecnûn te'vîl-i nusûsa kâdir olamaz. Zındıkın ise ba'de'l-ahz tevbesi makbûl olmayup bi-lâ te'hîr katli vâcip olmağla Şer'-i şerîf mûcebince katline hükm'olındı. Hazretiniz hâzır olsa(ydı)nız, kendü elinizile katli câiz idi. Kendü zu'm-i fâsidince dünyâ belâsından halâs oldı. Müslimîn dahî elinden ve dîn-i İslâm dilinden halâs buldı.[121]

---

120 D'Ohsson, *aynı yerde*. D'Ohsson'un da esas olarak Naîmâ'ya dayandığını söyleyebiliriz; *krş.* Adıvar, s. 105-106; Dânişmend, *aynı yerde*.

121 Na'îmâ, I, 313-314. Gerek Nadajlı hakkında, gerek bu mektupla ilgili olarak bazı yorumlar için bkz. Yurdaydın, "Düşünce ve Bilim Tarihi (1300-1600)", s. 172-173. Ayrıca bkz. Zelyut, s. 215-218.

Dikkat edilirse bu metin, Nadajlı Sarı 'Abdurrahman Efendi'nin Kur'an-ı Kerîm'i, dolayısıyla Allah'ı inkâr etmediğini, bu sebeple mülhid sayılamayacağını gösteriyor. O âyetleri yalnız Ehl-i Sünnet'in anladığı gibi değil, kendi anladığı gibi, tıpkı vaktiyle Şeyh Bedreddîn'in yorumladığına benzer biçimde, yani materyalist bir bakış açısıyla yorumluyor. Dolayısıyla Allah'ın varlığını inkâr etmemekle beraber, onun kudretini sınırlamak, İslâm inançlarının temellerinden biri olan Âhiret inancını tevil ederek yorumlamak, nihayet bu âlemin ezeli ve ebedi olduğuna inandığını göstermiş olmak suretiyle, Müslümanlığın dışına çıkmaktadır. Zaten Allah kavramını inkâr etmediği için olsa gerektir ki, kazasker Es'ad Efendi onu ***mülhid*** değil, ***zındık*** diye nitelemektedir. Ayrıca, yine mektuptan anlaşıldığı kadarıyla, Es'ad Efendi'yle birlikte Rumeli kazaskeri Ahîzâde Efendi Nadajlı'yı iddialarından vazgeçirmek için epeyce uğraşmışlarsa da, bunu başaramamışlardır. Hattâ onun aklından zoru olduğunu ispat edip canını kurtarma yolunu açmayı düşünmüşler, fakat delilerin böyle teviller yapamayacağı konusundaki itirazlar üzerine bundan vazgeçmek zorunda kalmışlardır.[122]

Sonunda Nadajlı Sarı 'Abdurrahman Efendi, Na'îmâ'nın kaydına göre 1011 Cumâdalûlâ'sının 10. günü (26 Ekim 1602 Cumartesi) idama mahkûm edilmiş ve aynı gün Dîvan-ı Hümâyun'da boynu vurularak öldürülmüştür.[123]

Bu mektubun birkaç bakımdan üzerinde durulmayı hak eden, bu tür olaylarda mahkemedeki yargılama mantığını anlayabilmek için, çok önemli gerçek bir tarih belgesi olduğunu bir kere daha vurgulayalım.

Bir kere bu mektup daha ilk bakışta, Şeyh Bedreddîn de dahil daha önceki ve aşağıda sözünü edeceğimiz olaylardaki "zındık ve mülhid"lerin gerek mahkeme sicillerinde gerekse diğer kayıtlarda yer almayan muhakeme sürecinin nasıl cereyan ettiğini belli ölçüde gösteriyor. Sanığın nasıl sorgulandığını, onun nasıl cevap verdiğini bir tek –şimdilik– kısa da olsa bu mektup bize anlatıyor. Sanığın görüşlerine yalnızca Kur'an-ı Kerîm âyetleriyle cevap

---

122 *Krş.* D'Ohsson, *aynı yerde*; Dânişmend, *aynı yerde*. Dânişmend ayrıca, o devirde Avrupa'da bu tür olaylarda insanların diri diri ateşte yakılmalarına mukabil Osmanlı Devleti'nde Nadajlı Sarı 'Abdurrahman Efendi gibi "şiddetli ve inatçı bir materyalist"in yargılanmadan idam edilmemesini bir iftihar vesilesi olarak yorumlar. Gerçekten de Nadajlı'nın idamından iki yıl evvel (1600) önemli bir filozof olan Giordano Bruno'nun Roma'da ateşte diri diri yakıldığını biliyoruz (Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, s. 106; Yurdaydın, s. 173-174).

123 Bkz. Na'îmâ, I, 313.

veriliyor ve başkaca herhangi bir teolojik veya felsefî tartışmaya girişilmiyor. Nitekim İbn Kemal'in Molla Kâbız'la tartışmasında da şeyhülislamın yalnızca âyetler üzerinden onun fikirlerine karşı çıktığını, yazdığı risalelerden görüyoruz.

İkinci bir önemli nokta, sanığın –Molla Lûtfî örneğinde olanın aksine– hemen idamına hükmedilmeyip görüşlerini dile getirmesine imkân tanındığı, iknâa çalışıldığı, mümkün olmayınca, –aslında inanılmadığı halde– "mecnun" olabileceği ihtimalinin öne sürüldüğüdür. Bütün bu yollar kapandıktan sonradır ki ancak idamına fetva verildiği görülüyor. Bu da bize bazı istisnai durumlar hariç, "zındık ve mülhid"in hemen katli yoluna gidilmediğini gösteriyor. Nitekim aşağıda görüleceği gibi, Ebussuud Efendi de sanığı kurtarmak için bütün gayretini sonuna kadar sarf edecektir. Yalnız Molla Lûtfî örneğinde hasımlarının yargı sürecini aceleye getirip Hanefî hukukunu zorlayarak onu hemen ölüme mahkûm ettiklerini görüyoruz, ki bundan maksadın onu bir an önce ortadan kaldırmak olduğu, hiçbir itiraza mahal bırakmayacak kadar ortadadır.

2. Lârî Mehmed Efendi (ö. 1665)

Nadajlı Sarı 'Abdurrahman Efendi'den daha farklı bir konumda, tam anlamıyla tipik bir "mülhid" (ateist) olan Lârî Mehmed Efendi konusunda, kaynak bakımından nispeten daha şanslıyız. Çünkü, *Silâhdar Târihi* (Fındıklılı Silâhdar Mehmed Ağa) ve *Târîh-i Râşid* (Râşid Mehmed Efendi) gibi dönemin iki vekayinâmesinde kısa da olsa bilgi bulabiliyoruz. Daha önemlisi, Paul Ricaut gibi hadiseye çağdaş bir görgü tanığının ifadelerine ve nihayet bir arşiv belgesine de sahibiz.

Silâhdar Târîhi'nin rivayetine göre Valide Hanı'nda oturmakta olup hatırı sayılır derecede zengin (*mütemevvil ve maldar*), önceleri Maksud Paşa Camii'nde imamlık da yapmış olan, İstanbul uleması arasında ilim ve zekâsıyla meşhur Lârî Mehmed Efendi,[124] ilginç bir tip olarak görünüyor. Ricaut'nun rivayetine göre, kendisi her şeyden önce Allah inancına karşı çıkıyor ve bu konuda şiddetli küfürler sarf ediyordu. Allah'ın mevcut olmadığına bir delil olarak özellikle şu sözleri her zaman söylüyordu:

> Ya kesinlikle Allah diye bir şey yoktur veya bizim ulemanın bizi zorla ikna etmek istedikleri gibi, kudret ve hikmet sahibi değildir. Çünkü eğer gerçekten

124 *Silâhdar Târihi*, İstanbul 1928, I, 378. Lârî Mehmed Efendi'nin İslâmî bilimlerde kuvvetli bir âlim olduğunu P. Ricaut da teyit etmektedir (*The Present State*, s. 130).

mevcut olsaydı –ki zaten dünyada böyle bir şey yoktur– benim gibi, ondan horlukla bahseden ve varlığının en büyük düşmanı olan birini asla hayatta bırakmazdı.[125]

Sözü edilen her iki Osmanlı kaynağı da Lârî Mehmed Efendi'nin "*Haşr ü Neşr'i, ve farziyyet-i salât ü savmi inkâr idüp hamri istihlal*" (öldükten sonra dirilip Allah'ın huzurunda toplanmayı, namaz ve orucun farz olduğunu ve şarabın helal olduğunu kabul) ettiğini belirtiyor.[126] Görünüşe göre o bu fikirlerini kendine saklamayıp etrafa da yaymaya çalışıyor ve *Silâhdar Târîhi*'nin ifadesiyle "ehl-i İslâm'ı ıdlâl eyliyerek" kendine taraftar topluyordu.

Sonunda kendinden öncekilerin başına gelen onun da başına geldi: Faaliyetleri saraya kadar ulaştı ve tutuklanarak mahkeme karşısına çıkartıldı. Mahkeme 4 Şâban 1075 (2 Şubat 1665) Cuma günü, İstanbul kaimmakamı vezir İbrahim Paşa'nın sarayında toplandı. Rivayete göre İstanbul'un önde gelen ulema ve meşayihi, (kendisi de imamlık yaptığı için olsa gerek) tanınmış imam ve hatipleri de bu mecliste hazır bulunuyordu.

Silâhdar'ın ve Râşid'in kayıtlarına göre yaklaşık kırk kadar da şahit celp edilmişti. Bu kaynaklarda herhangi bir açıklama bulunmamasına rağmen, öyle anlaşılıyor ki Lârî Mehmed Efendi kendisine yöneltilen ithamları reddetmemiş, hattâ Ricaut'ya bakılırsa, fikirlerini cesurca ve açıkça savunmayı sürdürmüştür.[127] Böylece mahkeme heyetine yapacak başka bir şey bırakmayan Lârî Mehmed Efendi, onların işini kolaylaştırmış oldu ve alınan fetva sonucunda, İstanbul Kadısı Merhabazâde Efendi idam hükmünü imzaladı. Silâhdar'ın rivayetine göre, Parmakkapı'da halka teşhir edildikten sonra "gerden-zede-i seyf-i şerîat" olarak (boynu şerîat kılıcıyla vurularak) aynı gün hayatına son verildi.[128]

Bugün Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde mevcut bir edâ tezkiresinde, Lârî Mehmed Efendi'nin metrukâtından bahsedilmektedir.[129] Bu tezkireden

---

125 Ricaut, *aynı yerde.*

126 Silâhdar, *aynı yerde*; *krş.* Râşid, *Târîh-i Râşid*, İstanbul 1282, I, 94.

127 Ricaut, *aynı yerde.* Ateizme şiddetle karşı olduğu halde Ricaut, Lârî Mehmed Efendi'nin fikirlerinden hiç taviz vermediğini, onlardan vazgeçmektense, içindeki hakikat aşkının kendisini bu yolda ölümü tercihe zorladığını ve esasen hiçbir beklentisi de olmadığını söyleyerek inançsızlık içinde ömrünü tamamlamaya razı oluşunu takdirle anıyor.

128 Silâhdar, *aynı yerde*; Râşid, *aynı yerde.*

129 BOA, *MD*, nr. 2873, s. 4'ten naklen İdris Bostan, "Kuyûd-ı Mühimmât

anlaşıldığı kadarıyla, adı geçenin kitapları satılıp bedeli Hazîne-i ʻÂmire'ye teslim olunmuş, ancak bir süre sonra satılan kitaplar parası iade edilmek suretiyle tekrar alınmıştır. Bu vesileyle, bazıları birkaç ciltten oluşan dokuz kadar kitabın ismini ihtiva eden bir liste de tezkire kaydına eklenmiş bulunuyor ki, bunların arasında bulunan "*evrak-ı perişan ma'a hırdavat*" şeklinde bir kayıt, bu "evrâk-ı perîşan"ın, Lârî Mehmed Efendi'nin, bizim konumuz itibariyle çok önemli olması gereken şahsi notları olması ihtimalini kuvvetle düşündürüyor. Eğer –belki de çoktan imha edilmiş bulunan– bu notlar ele geçmiş olsaydı, bu ilginç Osmanlı ateistinin fikirlerini belki doğrudan kendi kaleminden okumak mümkün olabilirdi.

Arşiv belgesinde dikkati çeken bir başka nokta, yine bu kitaplar arasında bulunan "kâfir hattıyla" yazılmış kitaplardan bahsedilmesidir. Bu kayıttan Lârî Mehmed Efendi'nin Arapça, Türkçe ve Farsça'nın dışında bir, belki de birkaç yabancı dili bilmekte olduğunu anlayabiliriz. O devirde bir Müslümanın, özellikle de ulemadan birinin "kâfir hattıyla" yazılmış kitaplar okuması ve evinde bulundurması pek rastlanan bir durum değildir. Bu ise Lârî Mehmed Efendi'nin mühtedi kökenli biri olup olmadığı sorusunu akla getiriyor. Her durumda, bu konuda söylenecek olanlar bir spekülasyondan öteye gitmeyecek olmakla birlikte, üzerinde düşünülmesi gerekir.

Ricaut, Lârî Mehmed Efendi münasebetiyle İstanbul'da yüksek zümreler arasındaki gizli ateistlere dair oldukça ilginç ve mühim bilgiler veriyor. Onun kayıtlarından, bu zatın "türünün tek örneği" olmadığı anlaşılıyor. Kendilerini tanıma konusunda herhangi bir Müslümandan daha elverişli konumda bulunan yazar, bunların kendilerine, "Sırrı, yani Allah inancını inkâr ettiklerini gizleyenler" anlamına *Müsirrîn* (Muserin) dediklerini ve sayılarının tahminin çok üstünde olduğunu kaydediyor.[130] Ricaut'ya göre, bizzat İstanbul'un içinde, özellikle kadılar, ulema, kâtipler ve bir kısım mühtediler arasında ateizm oldukça yaygındır. Lârî Mehmed Efendi işte bunların ileri gelenlerinden sadece biridir.[131]

Defterleri'nin Osmanlı Teşkilât Tarihi Bakımından Önemi", *Osmanlı-Türk Diplomatiği Semineri* (30-31 Mayıs 1994, İstanbul), İstanbul 1995, s. 151-152. İdris Bostan tarafından bulunmuş olan bu belge gerçekten çok ilginçtir. Söz konusu belgenin bir fotokopisini yollama nezaketini gösterdiği için kendisine teşekkür borçluyuz.

130 Ricaut, s. 130.

131 *Age, aynı yerde.*

Ricaut bu insanları tanıyıncaya kadar dünyada gerçek anlamda ateizm olduğuna inanmadığını, zira Allah'ın varlık ışığının mutlaka insanların kalplerinin bir köşesinde saklı bulunduğunu sandığını söylüyor. Ona göre kendilerine *Müsirrîn* diyen bu ateistler, "kalplerindeki ilahî ışığı bir daha yanmamak üzere söndürmüş" kişilerdir. Bu doktrinin zehiri o kadar yaygındır ki, sultanın saray halkı içinde, yani haremde, hadım ağaları arasında, hattâ bir kısım paşalar içinde bile gizli ateistler mevcuttur. Bunlar, işgal ettikleri mevkiler yüzünden, içinde bulundukları durumun ne gibi korkunç tehlikelere yol açacağını çok iyi bildiklerinden, birbirlerini iyi tanımakta ve aralarında müthiş bir dayanışma bulunmaktadır.[132]

Kısaca Ricaut'nun bizim için çok değerli olan, hiçbir Osmanlı kaynağında bulamayacağımız bu gözlemleri, imparatorluk başkentindeki ulema arasında ateistlerin yalnız Lârî Mehmed Efendi'den ibaret bulunmadığını gayet açık gösterdiği gibi, çok tabii olarak, yüzyıllar boyu iki imparatorluğa başkentlik yapmış, büyük ve her bakımdan son derece kozmopolit İstanbul gibi bir şehrin, inanç bakımından da ne ölçüde karmaşık ve sırlarla dolu bir dünya şehri olduğunu ortaya koyuyor.

D) Taşradaki Zendeka ve İlhad Olayları

Zendeka ve ilhad olayları yalnız Osmanlı İmparatorluğu'nun başkentine mahsus değildi. Her ne kadar resmî vekayinâmeler taşrada olup biten bu tür hadiselere hemen hemen hiç temas etmezlerse de, Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki *mühimme* kayıtlarında bu konuda bazı belgelere rastlanmaktadır. Bu kayıtlara şöyle bir göz gezdirildiğinde, özellikle 16. yüzyılda dönemin merkezî yönetiminin diliyle "zendeka ve ilhad" veya "rafz u ilhad" (bu sonuncu terim daha çok Şiî inançlarla karışık olaylar için kullanılıyor) hadiselerinin sık sık ortaya çıktığı ve adeta toplumsal bir hareket niteliği kazandığı dikkati çekiyor.

Daha genişçe işlenmek üzere ayrı bir monografide ele alınması uygun olacak olan bu hareketlerin, toplumun hemen her kesiminde çok bariz bir biçimde gözlemlenen toplumsal değişim krizlerinin belki dinî alandaki görünümleri olarak değerlendirilmesi de mümkündür. Birçok Osmanlı sancağında, İstanbul'daki kadar geniş çaplı ve yankı uyandırıcı olmamakla beraber, bazen belli bir topluluk çapında, bazen ferdi gibi görünen birtakım olayların

---

132 *Age, aynı yerde.*

Osmanlı toplumsal yapısındaki genel rahatsızlıkları gösterecek bir özellik sergilediklerini rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu tür eğilimlerin şair ve edipler arasında da oldukça yaygın bulunduğunu görmek bizi şaşırtmıyor.[133]

Mühimme kayıtlarına yansıyabilmiş taşradaki "zendeka ve ilhad" hadiselerinin, genellikle aralarında daha çok kadı ve imam gibi küçük taşra ulemasından, sipahi, dizdar vb. mahalli devlet görevlilerinden oluşan bir sosyal tabanda ortaya çıktığı dikkati çekiyor. Bu hadiseler, İstanbul'daki yüksek tabakaya mensup ulema arasında rastlanılan türden entelektüel ve bilimsel düşünce ve kanaatler mahiyetini arz etmekten ziyade,

1) ibadetlerin reddi,
2) bazı dinî emir ve yasakların açıktan açığa inkârı,
3) halk arasında bunun propagandasının yapılması,
4) Kur'an-ı Kerîm'e ve Hz. Muhammed'e karşı küfür ve saygısızlık,
5) helal ve haram kavramlarının reddi,
6) ahiret hayatının inkârı,

gibi, sıradan ve kaba bir inkârcılık çizgisinde kendini göstermektedir. Bununla beraber bazı belgelerde de ilhadın mahiyeti belirtilmeksizin doğrudan doğruya "ilhad" suçu işlendiğinden bahsedilir. Biz taşradaki bu olaylara birkaç örnek verip yalnızca Osmanlı tarihinin toplumsal yaşantısının bir parçası olarak kısaca dikkat çekmekle yetineceğiz.

Öyle görünüyor ki taşrada bu tür olaylara sık rastlanmaktadır. Mesela 9 Cumâdalûlâ 973/2 Aralık 1565 tarihli bir kayıtta, Kamangrad Kalesi dizdârı Mehmed namaz kılmamakta direnmiştir; sebebi sorulduğunda, "*bâzı küfrü müş'ir kelimât itdüği*"ne birtakım kişiler şahit olmuşlardır.[134]

10 Şevval 977/18 Mart 1570 tarihli bir kayıtta, Kastamonu'da İsmail adında birinin "rafz u ilhad"ının sabit ve müseccel olduğu, ancak Kastamonu Kadısı'nın orada olmaması sebebiyle suçlunun kadı gelinceye kadar kalede yirmi beş gün hapsedildiği, adamın bu yüzden hastalandığı belirtiliyor.[135]

23 Muharrem 981/25 Mayıs 1573 tarihli belgedeyse, Kıbrıs'ta Gökmes'ud cemaati sipahilerinden Paşa'nın, Kur'an-ı Kerîm'e küfrettiğinin

---

133 Bu hususta İsmail E. Erünsal'ın şu makalesi şuara tezkirelerindeki ilginç örnekleri görmek bakımından faydalıdır: "XV. ve XVI. Asır Osmanlı Zendeka ve İlhad Tarihine Bir Katkı", *OA* (*Prof. Dr. Nejat Göyünç'e Armağan:* 3), XXIV (2004), ss. 127-157.

134 BOA, *MD* 5, s. 287.

135 Msl. *MD* 6, s. 596.

ve başka bazı "*Şer'-i şerîfe muğâyir ef'âl ve akvâlinin*" bulunduğunun ispat edilmesiyle, derhal idamı isteniyor.[136]

2 Ramazan 983/5 Aralık 1575 tarihli bir kayıtta bahsedilen olay ise oldukça ilgi çekicidir. Afyon Şuhûd kazasında 'Ali adında birinin, uzun zamandan beri ilhad ile meşhur olup etrafına bazı adamlarıyla zarar verdiği tespit ve kendisi yakalanıp mahkemeye sevk edilmiştir. Ancak adamları mahkemeyi basarak kadıyı yaralayıp 'Ali'yi kaçırırlar. Bunun üzerine yeni bir tahkikat başlatılır. Bu defa adamın akrabaları da işe karışmışlardır. Sonunda toprak kadısı meseleye bakmakla görevlendirilmişse de, Sandıklı Kadısı şahitlerin ifadelerini kabul etmeyerek söz konusu kişileri bin akçe karşılığında serbest bırakmıştır. Belgeden, aradan on beş yıl geçtikten sonra tekrar olaya el konulduğu anlaşılıyor.[137]

25 Cumâdalâhire 984/19 Eylül 1576 tarihine ait bir diğer *mühimme* kaydında, Nevrekop'ta Küçük Mehmed adlı bir şahsın Hz. Muhammed'e "*ba'zı nâ-meşrû' ve nâ-sezâ kelimât itmesi*" sebebiyle yakalanması üzerine, adamın daha önce tevbe ederek geri döndüğü bildirilmektedir. Ancak öyle anlaşılıyor ki, bu tevbe mahkemeyi ikna edememiş, tahkikatın derinleştirilmesine karar verilmiştir. O sırada aynı yerde mîrimîran çavuşlarından Mustafa b. Kasım'ın da söz konusu meşrebe mensup bulunduğu ve adı geçenin arkadaşı olduğu öğrenilmiş, olayın derhal sonuca bağlanması istenmiştir.[138]

3 Şevval 990/31 Ekim 1581 tarihine ait bir belgede, Afyon Sandıklı kazasına bağlı Çay Köyü halkının çoğunun mülhid oldukları, içki içtikleri, açıkça "fisk u fücur" işlemekte bir sakınca görmedikleri gibi, kendilerine tâbi olmayan kimselere rahatsızlık ve zarar verdikleri bildirilmektedir.[139]

10 Cumâdalâhire 993/9 Haziran 1585 tarihli bir belgede de, Ankara Sancağı'nda Çukurcuk kazasında zendeka ve ilhad suçuyla yargılanıp küfrüne hükmolunarak idam edilen Bintioğlu Hasan adındaki zatın yakın dostu olan Taşçıoğlu Yusuf'un "*Haşr ü Neşr'i inkâr eylediği*", ayrıca "şakî ve şerîr" olduğu bildirilerek tahkikat istenmektedir. Tahkikat sonucunda kendisinin "*rafz u ilhad*"ı ispat edildiği takdirde, eğer sipahi ise hapsolunması, değilse usulü ile yargılanarak idamı emredilmektedir.[140]

---

136 *MD* 22, s. 20.
137 *MD* 27, s. 128.
138 Ahmed Refik, s. 53.
139 *MD* 48, s. 79.
140 *MD* 62, s. 257.

28 Cumâdalâhire 993/27 Haziran 1585 tarihli bir diğer *mühimme* kaydı, çok ilginç bir olayı yansıtıyor: Bosna Yeni Pazar'da Şems adlı bir şeyh, bir cuma günü hutbede halka "sûret-i hakdan görünerek" sapkınlığa itici sözler etmiş, dört gün boyunca, kendine inanan sipahilerle birlikte bir kısım halkı da camide toplamıştır. Burada minbere çıkarak kendisinin halka va'z ve nasihat için gönderildiğini ve sipahilere serdar tayin edildiğini söyleyerek halkı hep birlikte kadıları kazadan sürüp çıkarmaya ve ayaklanmaya davet eden şeyh, başına toplananlarla çarşıyı basmıştır. Ayrıca, Hz. 'Ali'ye hakaret ettiği, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin cehennemde konuşulacak lisanla yazıldığı iddiasında bulunduğu ve kazadaki ulemaya hakaretler yağdırdığı kaydedilmektedir.[141]

5 Cumâdalâhire 994/24 Mayıs 1586 tarihini taşıyan bir başka belgede, Amasya silahtarlarından Mehmed adlı birinin sarhoş olduğu halde mahkemeye gelerek "*Ben kâfirim, hamr içmek helaldir deyu elfâz-ı küfr söylediği*", esnafın dükkânını basarak kendilerini dövdüğü, menolunmak istendiğinde şeriata küfrettiği tespit edilerek muhakemesini müteakip hapsedildiği haber verilmektedir.[142]

11 Şevval 999/2 Ağustos 1591 tarihli bir belge ise Üsküp'te geçen ilginç bir olayı haber veriyor. Nakledildiğine göre, Tebriz'den kaçıp Üsküp'e gelen Hoca Mehmed adındaki 'Acem, "Sebb-i Şeyheyn" (Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'e hakaret) etmekte, haram ve helal kavramlarına karşı çıkmakta ve Kur'an-ı Kerîm'e hakarette bulunmaktadır. Zendeka ve ilhadına delalet eden daha başka işler de yaptığı tespit edilmiştir. Bu sebeple yargılanıp katline hükmedilmiş olduğu halde, mâzul kadılar buna engel olmuşlardır. Bunun üzerine olayın yeniden dikkatle tahkik edilmesi istenmektedir.[143]

Bu örneklerden anlaşıldığı kadarıyla, içlerinde din hizmetleri dahil, bürokrat ve asker kesiminden de bazı kimselerin yer aldığı, sıradan halk içinden de olmakla beraber, çeşitli mesleklerden devlet görevlilerinin çoğunluğu teşkil ettiği bu olaylar, imparatorluğun her tarafında görülebilmektedir. Bütün bunlar, Paul Ricaut'nun anlattıklarının oldukça gerçeği yansıttığını da gösteriyor. İşin dikkat çekici yanı, aynı *zendeka ve ilhad* suçunu işleyen sıradan halka veya bürokrasiye mensup kişilerin idamları emredildiği halde,

---

141 *MD* 60, s. 285.
142 *MD* 60, s. 282.
143 *MD* 68, s. 32.

sipahi olanların yalnızca hapsedilmelerinin istenmesidir. Bu, diğer suçlarda da böyledir. Bu ayrıcalığın sebebi, Osmanlı merkezî yönetiminin kendisine savaşlarda fiilen lazım olan ehl-i seyfi olabildiğince koruma altına alma politikasıyla ilgili olmalıdır.

BEŞİNCİ BÖLÜM

OSMANLI İKTİDARININ VAHDET-İ MEVCUDÇU (PANTEİST) MUHALİFLERİ

I. Bayramî Melâmisi "Zındık ve Mülhid"ler

A) Bayramî Melâmîliği'nin Teşekkülü

Bayramî Melâmîleri, veya 1561'den sonraki adıyla Hamzavîler, Osmanlı sûfiliğinin Kalenderîlerden sonra belki en ilginç kesimlerinden biri olduğu kadar, Hallâc-ı Mansûr geleneğine bütün mevcudiyetleriyle bağlı Vahdet-i Mevcudçu sûfi topluluklarından biri olarak da tasavvuf tarihinin en dikkate değer zümrelerindendir.

İkinci Bölüm'de kısaca temas edildiği üzere, 9. yüzyılda Horasan'ın Merv ve Belh gibi önemli şehirlerindeki esnaf tabakası arasında güçlü bir tasavvuf akımı olarak doğan Melâmetiyye'nin, 14. yüzyılda çok muhtemelen Hurûfilik etkisiyle ileri derecede Vahdet-i Vücûd'çu bir eğilimle birleşmesi sonucu oluşan bu yeni dönemine, *Devre-i Vusta* (Orta Dönem) *Melâmîliği* veya *İkinci Devre Melâmîliği* demek genellikle âdet olmuştur. Bununla birlikte Bayramî Melâmîliği tabiri de çok kullanılır. *Devre-i ûlâ* (Birinci Devre) *Melâmîliği* adıyla da bilinen, 9. ve 10. yüzyıldaki Horasan Melâmetiyyesi,[1]

---

1 Bu konu için bkz. Ebû Rıdvan Sadık Vicdânî, *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye, Birinci Cüz: Melâmîlik*, İstanbul 1338-1340, s. 25-33; Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 3-26; Ö. Rıza Doğrul, *İslâm Tarihinde İlk Melâmet*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1950, s. 77-78; Y. Ziya İnan, *İslâmda Melâmîliğin Tarihi Gelişimi*, İstanbul: Bayramaşık Yay., 1976, s. 41-93; F. de Jong- H. Algar, "Malâmatiyya", *EI²*; Ekrem Işın, "Melâmîlik", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (DBİA); Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, İstanbul: İnsan Yay., 2003, Birinci Bölüm (ss. 13-245).

Vahdet-i Vücûd anlayışına yabancı olduğu halde, İkinci Devre Melâmîliğinin en büyük özelliği, bu anlayışla adeta özdeş hale gelmiş bulunmasıdır ki, Osmanlı döneminde hedef olduğu *zendeka ve ilhad* suçlamaları görünüşte bu noktadan kaynaklanır. Osmanlı düzenine ve resmî ideolojisine karşı takındığı muhalif tavır dikkate alındığında, bu dönem Melâmîliğini, klasik anlamda bir tarikattan çok, belki "yarı siyasi bir sûfi hareket" olarak nitelemek daha uygun olur.

Bu hareketin, 15. yüzyılda Hacı Bayram-ı Velî'nin kurduğu Bayramî tarikatı içinde oluştuğu çok iyi biliniyor.[2] Aslına bakılırsa, Bayramî tarikatı da genelde böyle toplumsal bir hareket özelliğini gösteriyor. Kendi geleneğinde Safevîyye silsilesine bağlanan bu tarikat içinde, Hacı Bayram-ı Velî'nin 1429'da vefatıyla birlikte, esasında eskiden beri mevcut iki eğilim açığa çıkmıştı: Bayramî dervişlerinin bir kısmı, Ehl-i Sünnet çizgisine sıkı sıkıya bağlı ve siyasi iktidar çevreleriyle barışık bir tutumu temsil eden Ak Şemseddîn etrafında toplanırken (Şemsiyye kolu), diğer bir kısmı da, bıçakçı esnafından Emîr Sikkînî diye de meşhur Dede Ömer'in (ö. 1475) çevresinde bir araya gelmişti (Melâmî kolu).[3] Bu olay Melâmîyye geleneğinde, Hacı Bayram-ı Velî'nin hırka ve tacının gerçek sahibinin kim olduğunun belirlenmesine dair, Ak Şemseddîn ile Dede Ömer arasında geçtiği rivayet olunan bir menkabeyle de tescil edilmek istenmiştir.[4] Kanaatimizce Bayramî Melâmîliği'nin

---

2 Msl. bkz. Sadık Vicdânî, s. 34-36; Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 39-42; ayrıca bkz. Gölpınarlı, "Melâmîlik", *TA*; Halil İnalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age (1300-1600)*, London 1973, s. 192; Colin H. Imber, "Malâmatiyya", *EI²*; Ekrem Işın, "Melâmîlik", *DBİA*. Ayrıca Bayrami tarikatı konusunda bkz. H. J. Kissling, "Zur Geschichte des Dervischordens der Bajramijje", *SF*, XV (1956), s. 237-268; Şu makale de Bayramî Melâmîliği'nin Muhyiddîn İbn 'Arabî düşüncesi doğrultusunda gelişen bir hareket olduğu görüşünden yola çıkan, hareketin hem tarihsel gelişimini hem de tasavvufî düşünce boyutunu iyi tahlil eden bir çalışmadır. Victoria Rowe Holbrook, "İbn 'Arabi and Ottoman Dervish Tradition: The Melâmî Supra-Order" part one, *Journal of the Muhyiddîn 'Arabi Society*, IX(1991), p. 18-35; part two, *Journal of the Muhyiddîn 'Arabi Society,* XII (1992), pp. 15-33; Gölpınarlı, "Bayramîye", *İA*; H. J. Kissling, "Bayramîya", *EI²*; Hamid Algar, "Bayramiye", *Oxford Encyclopaedia of the Modern İslâmic World*, I, 206-207; F. Bayramoğlu-N. Azamat, "Bayramiyye", *TDVİA*.

3 S. Vicdânî, s. 36-37; Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 40-41; Holbrook, *agm*.

4 İsmail E. Erünsal, *XV-XVI. Asır Bayramî-Melâmîliği'nin Kaynaklarından 'Abdurrahman el-'Askerî'ninMir'âtü'l-'Işk'ı,* Ankara: TTK Yay., 2003, s. 201. Bu menkabeyi nakleden en eski kaynak şimdilik budur; ayrıca bkz. 16. yüzyıl

teşekkülünü kendi geleneksel mantığı içinde açıklamak isteyen bu menkabe, aslında Bayramî tarikatı içinde Hacı Bayram-ı Velî'den beri zaten var olan, ama o zamana kadar belirginleşmemiş ileri Vahdet-i Vücûd'çu tasavvuf anlayışıyla klasik zühdî tasavvuf anlayışı arasında eninde sonunda ortaya çıkacak olan meşrep ayrılığını, görünürdeki bir sebeple açıklamaya çalışmaktan başka bir anlam taşımamaktadır.[5] Güçlü bir Vahdet-i Vücûd'çu espriyle gelişmiş olan bu melâmet anlayışı, esas itibariyle Hacı Bayram-ı Velî'nin kendisinde de mevcut olup, kanaatimizce asıl Bayramîlik, Dede Ömer'in temsil ettiği işte bu anlayışla sürdürülmüştür.

Aslında Bayramî Melâmîliği'nin teşekkülünü hazırlayan şartların, bir yandan Dede Ömer'de kuvvetle ortaya çıkan ve belki onun (veya bizzat Hacı Bayram-ı Velî'nin) halifesi Bünyâmin-i 'Ayâşî'de de aynı şekilde devam eden coşkun bir Vahdet-i Vücûd anlayışıyla, yalnızca ideolojik bir dönüşüm noktasından açıklamak kanaatimizce eksik olur. Belki bundan çok daha fazla, Osmanlı Devleti'nde Yıldırım Bayezid'in 1402'deki vefatından sonra yaşanan otorite boşluğunun, iktidar mücadelelerinin yol açtığı siyasal, toplumsal ve ekonomik krizleri düşünmek gerekir.

On yıl gibi uzunca bir zaman süren bu mücadelelerin ardından ortaya çıkan büyük bir toplumsal bunalımın göstergesi olduğuna şüphe bulunmayan Şeyh Bedreddîn İsyanı'nın yarattığı sonuçlar, herhalde Bayramî Melâmîliği'nin doğuşunu hazırlayan şartların bir başka kısmını oluşturmaktaydı. Arkasından Fatih Sultan Mehmed'in sıkı merkezîyetçi yönetim anla-

---

müelliflerinden Mahmud b. Süleyman el-Kefevî'nin *Kitâbü'l-Ketâib*'inden naklen Sadık Vicdânî, s. 37-38; Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 40. Bu menkabe, Müstakimzâde'nin *Ahvâl-i Melâmîyye-i Şuttâriyye*'sinde ve Harîrîzâde Kemâleddîn'nin *Tibyânü Vesâili'l-Hakâik*'ında da aynı yerden aktarılarak tekrarlanmaktadır.

5 Bu konuda Melâmîler'in kendi görüşleri için msl. bkz. La'lîzâde 'Abdülbâkî, *Risâle-i Melâmîyye-i Bayramiyye* (Sergüzeşt), İstanbul 1156, s. 69. Sözü edilen menkabeyi Dede Ömer ile açığa çıkan Melâmet meşrebinin görünürdeki tarikat sembollerine ehemmiyet vermeyişi, gösteriş, mal ve mevkie düşkünlüğü ve klasik tasavvuf anlayışını reddedişi olarak yorumlamak, bizce meselenin bir yanını görmek olduğundan, eksik bir teşhistir. Oysa burada, klasik tarikat erkân ve sembollerine ve görüntüye önem vermemenin ötesinde, bu tür ayırıcı ve bir bakıma kimlik belirleyici sembollerin, kendi apayrı dünya ve din görüşleri ve tasavvuf anlayışlarının dışarıdan kolayca tespit edilebileceği endişesiyle, bu tehlikeden kaçıp sembolsüz, tekkesiz, özel kılık kıyafetsiz, gösterişli âyin ve zikir meclisleri olmaksızın daha rahat hareket edebilme ve fikirlerini yayabilme çabasını görmek gerekir.

yışıyla tatbik ettiği toprak reformunun yol açtığı sıkıntıların, buna ek olarak Şehzâde Cem ile II. Bayezid arasındaki iktidar kavgasının toplumda yarattığı güvensizlik ve sarsıntıların, aradan fazla bir zaman geçmeden işlemeye başlayan Safevî propagandasının 1500'lerde bütün Anadolu'da, hattâ Rumeli'de sebebiyet verdiği tedirginliklerin payına da işaret etmek gerekiyor. Ayrıca Kanuni Sultan Süleyman döneminde, aslında yeni şartların Osmanlı toplumundaki yankısı olarak ortaya çıkmaya başlayan değişim krizleri sebebiyle, muhakkak ki içeride yaşanan sıkıntılardan da bahsetmeliyiz.[6]

Bayramî Melâmîliği işte peşi peşine yaşanan bir dizi bu siyasal ve toplumsal değişim bunalımının sevkiyle, Anadolu'nun tam ortasında, halkın beklentilerine, dertlerine çözüm bulamayan, kendi derdine düşmüş siyasal otoriteye sûfiyane bir tepki olarak doğmuştur. Aşağıda görüleceği gibi, Bayramî Melâmîliği'nin temel karakteristiğini teşkil eden, hem siyasî, hem dinî yetkiyi kendinde toplayan ***kutup-mehdî*** merkezli doktrin, muhakkak ki böyle bir ortamın bu sûfi çevrelerde yarattığı tepkinin ürünüydü. İşte bütün bunlar arasında Bayramî Melâmîliği, kendini siyasal iktidara karşıt bir konuma yerleştirerek gizliden gizliye faaliyetlerini sürdürmeye çalıştı.

B) Yapısal Özellikleri ve Sosyal Tabanı

Her durumda Bayramî Melâmîliği böyle bir mistik tepki anlayışıyla, toplumsal ve siyasal bunalımlardan en çok zarar gören iki zümreye, çiftçi ve esnaf zümresine dayanarak 15. yüzyılın ikinci yarısına doğru Bıçakçı Dede Ömer'in önderliği doğrultusunda, ilahî aşk ve cezbeyi sülûkun esası kabul eden klasik Horasan Melâmetîliği'nin (veya Birinci Devre Melâmîliği'nin) bir anlamda devamı olarak tarih sahnesine çıktı. Bıçakçı Dede Ömer'in açtığı bu yolun, klasik anlamda teşkilatlı bir tarikat olmadığı hep söylenmiştir. Bu teşhis gerçekten doğru görünüyor. Bayramî Melâmîleri klasik bir tarikat

6 Kanuni Sultan Süleyman devrinin bu karakteristik yönü üzerine özellikle şunlara bakılmalıdır: Mevlânâ İsâ, *Câmiʿu'l-Meknûnât*, İ.Ü. Ktp., İbnülemin nr. 3263, v. 56b-58b, 63b-64a (burada dönemin toplumsal bozuklukları ve Mehdî beklentisi özellikle dile getiriliyor); Beldiceanu-Steinherr-Bacqué-Grammont, "A Propos de quelques causes de malaises sociaux en Anatolie centrale aux XVIe et XVIIe siecles", *AO*, VII (1982), s. 71-115; ayrıca, *Soliman Le Magnifique et son temps*'daki (Actes du Colloque de Paris, 7-10 mars 1990, ed. G. Veinstein, Paris: Ecole du Louvre, 1992) şu iki makaleye bakılmalıdır: H. İnalcık, "Sultan Süleyman: The Man and the Statesman", s. 80-104; Cornell H. Fleischer, "The Lawgiver as Messiah", s. 159-178.

mensubu olmadıklarına göre, neydiler, ne tür bir topluluk oluşturuyorlardı? Bu topluluğun yapısal nitelikleri nelerdi? Bu yapının arkasında nasıl bir sûfilik anlayışı, veya ne tür bir tasavvuf dünyası yatıyordu?

Hemen belirtmek gerekiyor: Bayramî Melâmîleri, kendilerinin hem inanç, hem de siyasi iktidarın meşruiyet çerçevesinde saydığı öteki sûfi çevrelerinden yapısal bakımdan da çok farklı olduklarını, bu farklılığın, hem siyasi iktidarı, hem halkı, hem de öteki sûfi çevreleri fevkalade tedirgin edeceğini, dolayısıyla kendilerini de zarara sokacağını çok iyi biliyorlardı. 16. yüzyılın ilk yarısında, Pîr 'Ali Aksarayî'nin halifelerinden olup, Edirne'ye yerleşerek oradaki Bayramî Melâmîleri'nin önderlerinden Pîr Ahmed-i Edirnevî'nin müridlerinden birine yolladığı mektup, bize bu konuda oldukça iyi fikir veriyor. Bu mektuba göre, Melâmîler Ehl-i Sünnet ve Cema'at'e riayetkâr olmaya özen göstermelidirler. Bunu için fıkıh ve hadis öğrenmeleri gereklidir. Cahil sûfilerden olmamalıdırlar. Şer'i hüccet ve sicillere isimlerini geçirtecek bir duruma asla fırsat vermemeli, yani kesinlikle mahkemeye düşmemelidirler. Asla imam ve müezzin olmamalı, tekke yapmamalı ve bu gibi yerlerde bulunmamalıdırlar. Kesinlikle evlenmemeli, kadınlara asla yaklaşmamalıdırlar, çünkü kadınlar Melâmîyi manevi mertebelerden geri bırakır.[7] Bir başka metinde ise, herhangi bir Melâmî dervişinin şeriatın ve tarikatın icaplarını yerine getirmemesi halinde, tevbe edip hatasını anlayana kadar cemaatten kovulması istenmekte, ancak tevbe ettiği ve pişman olduğu takdirde eski statüsüne iade edileceği belirtilmektedir. Pişman olmayanın bir daha cemaate dahil edilmesi kesinlikle söz konusu değildir.[8]

Bilindiği kadarıyla başka sûfi topluluklarında örneğine pek rastlamadığımız yukarıda özetlenen şu kayıtlar, dünyanın her yerinde ve her devrindeki benzerlerinde olduğu gibi, karşımızda gerçek kimliğinin sezilmesinden azami derecede çekinen, tam anlamıyla bir "gizli cemaat" (société secrete) bulunduğunu gösteriyor. Bir kere, gerçek inanç ve yaşayışlarının dışarıdan anlaşılmaması için, Melâmîler'in hiç taviz vermeden, olabildiği kadar sadakatle şeriat kurallarına uymaları, olmazsa olmaz bir şart olarak ileri sürülüyor.[9]

---

7 Müstakîmzâde Süleyman Sa'deddin, *Ahvâl-i Melâmîyye-i Şuttâriyye*, Millet (Ali Emîrî) Ktp, Şer'iye, nr. 1051, s. 22-23. Bu sayfalarda daha başka talimatlara da rastlanıyor.

8 Kendi özel kütüphanesindeki *İrşadnâme* isimli eserden naklen, Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 202-203.

9 Gölpınarlı, aşırı Vahdet-i Vücûd'çu oldukları halde Melâmîler'in Bâtınîyye'ye

Gerçekten şeriat çerçevesinde kalan bir topluluğun bu çerçeveyi takip eden diğer sûfi çevrelerde olduğu üzere, kendini gizlemesine gerek olmadığı, müridlerin şeriata uygun hareket etmelerinin normal olarak tavsiye edildiği ortadadır. Lakin Melâmîlerde farklı bir vurgu söz konusudur. Üstüne üstlük, kesinlikle mahkemeye düşmemelerinin, asla imam ve müezzin olmamalarının, tekke yapmamaları ve bu gibi yerlerde bulunmamalarının ve kesinlikle evlenmemelerinin ısrarla istenmesi, muhakkak ki bir sûfi toplulukta olması gereken normal talepler değildir. Bütün bunlar ancak güvenliği için öyle görünmek zorunda olan bir topluluğun ihtiyatkâr tutumunu yansıtmaktadır. Dolayısıyla söz konusu kural, bir çeşit takiyye olabileceği gibi, aşağı derecedeki müntesipler için geçerli bir kural olarak da kabul edilebilir. Nitekim Bâtınîlik teşkilatında da aşağı derecedeki müridlere şer'i emirlerden zerre kadar ayrılmama konusunda kesin talimat verildiğini çok iyi biliyoruz.[10] Ayrıca cemaat mensupları arasındaki ihtilafların kesinlikle mahkemelere intikal ettirilmeyip cemaat içinde çözüme kavuşturulması konusundaki ısrar ve her ne şekilde olursa olsun kadı önüne çıkmaktan ve sicillere geçmekten olabildiğince kaçınma emri, gizliliği tavizsiz koruma amaçlı tedbirlerden başka bir şey değildir. Nitekim Kızılbaş toplulukları da aynı yolu izlemişler, Osmanlı mahkemelerine düşmemek için her türlü anlaşmazlıklarını ve hukukî meselelerini kendi içlerinde, dedeler marifetiyle çözümlemişlerdir.

Kaynakların tahlilinden, Bayramî Melâmîliği'nin *kutup* tabir edilen şeyhin etrafında, onun bir çeşit yardımcısı olan "kalbe bakıcı"lar yahut "rehber"ler vasıtasıyla sımsıkı kenetlenmiş merkezîyetçi yapıya sahip bir sûfi çevre olduğunu görüyoruz.[11] Böyle sıkı bir disipline tâbi tutulan Melâmî cemaati, aşağıda genişçe ele alacağımız, *kutup* denilen bir önder tarafından yöneti-

---

sapmadıklarını, Ahmed-i Sârban, Hüsameddîn-i Ankaravî, Hasan-ı Kabâdûz ve Sütçü Beşîr Ağa gibi Melâmî şeyhlerinin müridlerine yolladıkları mektuplarda şeriata aykırı hiçbir şey bulunmadığını, bilakis hepsinin şeriatı iltizam ettiklerini belirterek bunun takiyyeye yorulanamayacağını ileri sürerse de (*Melâmîlik*, s. 204), biz yukarıda açıklamaya çalıştığımız sebeple bu görüşe katılmıyoruz. Çünkü Melâmî şeyhlerinin belirtilen talepleri ve şeriata sadakatı bu kadar fazlaca ve ısrarla vurgulamalarının gizliliği korumaktan başka bir maksada matuf olmadığı bizce çok açıktır.

10 Bu konuda msl. bkz. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Fadâihu'l-Bâtınîyye*, nşr. 'Abdurrahman el-Bedevî, Kahire 1964, s. 22-23 vd.

11 Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 307. Bu nokta İnalcık'ın da dikkatini çekmiş ve bunu özellikle vurgulamıştır (*The Ottoman Empire*, s. 192); ayrıca bkz. Imber, "Malâmatiyya", *EI*²; Işın, "Melâmetîlik", *DBİA*.

lir; ancak buna bağlı hiyerarşik bir idarî yapılanma söz konusu değildir. Bu durum 19. yüzyılda Muhammed Nûr el-'Arabî (ö. 1888) zamanına kadar sürmüştür.

Bu hususun dışında Melâmîliğin yapısal bakımdan belki çok önemli bir başka özelliği, diğer tarikatlar gibi, mensuplarının tekke, zaviye veya hanikahlarda toplanmış adı belli bir tarikat zümresi olmamaları sebebiyle, bağlılarının görünürde genellikle Halvetîyye, Nakşibendîyye, Mevlevîyye, Bektaşîyye, Rifaiyye gibi tarikatların içinde bulunmasıdır. Başka bir ifadeyle, bu tarikatların derviş ve şeyhleri arasında pek çok Melâmî mevcut olup dışarıdakiler onları bu tarikatların derviş veya şeyhleri zannetmekteydiler. Hiç şüphesiz bu sistem, Melâmîliğin yüzyıllar boyu süren varlığının güvenlik sigortası olmuştur.

Melâmîlik bu temel yapısal özelliğini koruyarak Osmanlı dönemindeki varlığı boyunca, dayandığı sosyal taban itibariyle de bir değişim çizgisi takip etmiştir. Bayramîlik'ten doğmuş bulunması bakımından, çok tabii olarak bu tarikatın daha ziyade çiftçi ve köylülerden, kısmen de sipahilerden oluşan sosyal tabanına vâris olmuş, ancak içine zamanla şehir ve kasabaların esnaf tabakasını da almıştır. Bizzat Bıçakçı (Sikkînî) Dede Ömer ile başlayan bu dönüşüm, kendinden sonra sırayla *kutup* olan Bünyâmin-i 'Ayâşî, Pîr 'Aliyy-i Aksarâyî ile hızlanmış ve İsma'il-i Ma'şukî ile doruk noktasına çıkarak Melâmîliği tam anlamıyla bir esnaf ve tüccar, dolayısıyla bir bakıma fütüvvet sûfiliği haline yükseltmiştir.

Bu sayılanlardan sonra gelen Hamza Bâlî ve Hüsameddîn-i Ankaravî dönemlerinde ise Bayramî Melâmîliği siyasal iktidara karşı, söz konusu zümrelere dayanan geniş bir toplumsal hareket şekline dönüşecektir. Özellikle İsma'il-i Ma'şukî zamanında, imparatorluk merkezinde, Anadolu ve Rumeli topraklarında yüksek bürokrasiden, kapıkulu ocaklarından, sipahilerden, ulemadan, şair ve edipler arasından pek çok taraftar toplayan Melâmîlik,[12] asıl sosyal taban olarak esnaf ve tüccar kesimine dayanması bakımından, bir anlamda Horasan Melâmetîliği ile olan tarihsel bağını da yeniden kurmuş sayılabilir. Aslında bir kutup olmamakla beraber, İsma'il-i Ma'şukî'nin eniştesi Yakub-ı Helvâî'nin ve haleflerinin gayretleriyle başkent Melâmîliği iyice teşkilatlanmış ve sosyal tabanını önemli ölçüde geliştirmiştir.

---

12 Bu konuda daha geniş bilgi için bilhassa bkz. Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 170-172 ve başka sayfalar; Imber, "Malâmatiyya", *EI²*; Işın, "Melâmîlik", *DBİA*.

Bayramî Melâmîliğinin, yukarıda sayılan toplum kesimlerinden birçok mensubunu içinde barındırmasına rağmen, esas itibariyle iki kesime dayandığı görülür:

1) Birinci kesim, en başta bizzat Hacı Bayram-ı Velî'nin de temsilcisi olduğu çiftçi kesimidir. Özellikle Orta Anadolu Melâmîliği'nin hemen büyük çoğunluğuyla çiftçi olan köylüler ve kasabalılardan, kısmen de bu köylülerin yaşadığı arazilere timar olarak tasarruf eden sipahilerden oluştuğu söylenebilir. Hacı Bayram-ı Velî'den sonra Bünyâmin-i 'Ayâşî, Pîr 'Aliyy-i Aksarâyî ve Hüsameddîn-i Ankaravî, bu kesimi temsil ederler.

2) İkinci kesim ise, tıpkı Horasan Melâmetîliği'nde olduğu gibi, esnaf, zenaatkâr ve tacirlerdir. Mesela Hacı Bayram-ı Velî'nin şeyhi olan Hamîdeddin-i Aksarâyî'nin (ö. 1412) fırıncı esnafından olduğu ve bu sebeple "Somuncu", halifesi Dede Ömer'in bıçakçı esnafı içinden gelmesi dolayısıyla "Sikkînî" lâkaplarıyla tanındıkları hatırlanacak olursa, bu daha iyi görülecektir. Nitekim esas olarak 16. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar, Melâmî kutuplarının veya önemli simalarının mühim bir kısmı, esnaf tabakasına mensuptur: Yakub-ı Helvâî (helvacı), Ahmed-i Sârban (deveci), Hasan-ı Kabâdûz (yahut Kabâyî, elbiseci, terzi), Kaygusuz 'Alâeddin (debbağ), İdrîs-i Muhtefî (terzi ve aynı zamanda tacir), Lebenî Beşir Ağa (sütçü) gibi.[13] Diğer esnafla birlikte hemen tamamiyle bu zümreye dahil olan peştemalcı esnafı 16. ve 17. yüzyıllar İstanbul'undaki Melâmî hareketinin temel sosyal tabanını teşkil edecektir.[14] Bayramî Melâmîliği'nin, Osmanlı başkentinde *zendeka ve*

---

13 Osman Nuri Ergin, Bayramî Melâmîleri'nin esnaf tabakasıyla alakasına "Melâmî Tarikatının Esnaflıkla Münasebeti" başlığı altında ayrı bir bölüm ayırmış ve bu meseleyi burada bilhassa incelemiştir: *Mecelle-i Umûr-ı Belediye*, İstanbul 1338-1922, I, 552-556.

14 Belirtilen yüzyıllarda bir Osmanlı başkenti olarak İstanbul'un ve İstanbul'daki esnaf ve tüccar tabakasının sosyoekonomik durumunu, esnaf teşkilatlarının yapısal özelliklerini kavrayabilmemiz açısından bize çok elverişli veriler sağlayan şu çalışmaları mutlaka zikretmek gerekiyor: Bernard Lewis, *Istanbul et la Civilisation Ottomane*, Fr. çev. Yves Thoraval, Paris 1990, ed. J. Clattes; Robert Mantran, *La Vie Quotidienne a Istanbul au Siecle de Soliman le Magnifique*, 2. baskı, Paris: Hachette, 1990, s. 119-159 (aynı kısım, yazarın *L'Empire Ottoman du XVIe au XVIIIe Siécle*, [Londra 1984, Variorum Reprint, s. 120-159] isimli makaleler külliyatında yeniden yayımlanmıştır); aynı yazar, *17. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul: Kurumsal, İktisadi, Toplumsal Tarih Denemesi I*, çev. M. Ali Kılıçbay-Enver Özcan, Ankara: TTK Yay., 1990, s. 327-367.

ilhad hareketlerine sahne olan esnaf tabakası arasında yayılmasını sağlayarak önemli bir gelişimi gerçekleştiren kişi, İsma'il-i Ma'şukî oldu. Bu genç kutup, Melâmîliğin tarihinde önemli bir dönüm noktasını temsil eder. Bu yüzden Melâmî hareketini hiç şüphesiz geniş tabanlı mistik bir esnaf hareketi olarak da değerlendirmek yanlış olmaz.[15]

Aslında bir meslek sahibi olma, kendi geçimini kendi elinin kazancıyla sağlama (*kedd-i yemîn*), belki esasında devletin kontrolünden uzak olma, devletin ihsanına bağımlı kalmama, dolayısıyla ekonomik özgürlüğünü daima elinde bulundurma amacını gerçekleştirmek için Bayramî Melâmîliği'nde vazgeçilmez bir erkân olarak kitaplarına geçmiştir.[16] Fakat hiç şüphesiz bu erkân, bir yönüyle cemaati devlete karşı daha sorumsuz ve bağımsız bir konumda tutmak, diğer yönüyle de kimliği saklamak suretiyle daha serbest faaliyet gösterebilmek amacına yönelik olmalıdır. Çünkü bir iş güç sahibi olma, doğrudan doğruya Ahîlik teşkilatıyla bağlantı demek olduğundan, bir yandan Bayramî Melâmîleri'ne mesleki dayanışma aracılığıyla çok güçlü bir destek yaratırken, öte yandan geçimlerini devlete borçlu olmamaları, bunun sonucu devletle bağlantılı durumda bulunmamaları sebebiyle gözlerden gizlenme, kontrol ve takibattan kurtulabilme avantajını bahşediyordu. Nitekim yukarıda sözü edilen *kalbe bakıcılar*, yahut *rehberler*, genellikle her loncanın

---

15 *Krş.* Imber, "Malâmatiyya", *EI²*.

16 Msl. bkz. La'lîzâde, s. 119-136. Yazar "*Kisb ü me'âş beyânındadır*" başlığı altında niçin kendi geçimlerini kendilerinin sağlaması gerektiğini dini açıdan şöyle açıklıyor. "*Sâlik-i tarîk-ı mahabbetullâh olan sâdıklar vech-i me'âş ve kifâf-ı nefs içün (el-Kâsibu habîbullâh) mûcebince meşâğil-i dünyeviyyeden bir kâr-ı meşrû'a meşğul olup kesret-i kisb eylese gerekdir...*" (s. 119-120) diye başlayan bu kısımda,

"Ekâbir-i Sahâbe ve sıddîkîn-i Tâbi'în radıyallâhü te'âlâ 'anhüm her biri bir san'at ve bir kisb ile meşguller idi. Emmâ ba'zı kâhiller battallar kemâl-i tekâsüllerinden bir kisb ile mukayyed olmayup anın nâmını *terk ü zühd* deyü tesmiye iderler. O makûleler tesvîlât-ı şeytâniyyeye tâbi' olmuşlardır. Âdemin cümleden esfel ve kemteri bî-kâr olandır..." (s. 123).

La'lîzâde'den daha eski bir Melâmî kaynağı olan olan 'Abdurrahman el-'Askerî'nin *Mir'âtü'l-'Işk*'ında da aynı yaklaşım vardır. Burada yazar şeyhi Pîr Ahmed-i Edirnevî'den bahsederken "*Sultân-ı mülk-i ma'nâ tekye ve hânkah kabul itmediler. Erenler vakf etmegin yimezler, sizler dahi yemiyesiz diyü vasiyetler iderlerdi*" demek suretiyle bunu göstermektedir (*Mir'âtü'l-'Işk,* ss. 196-197). Görüldüğü gibi burada geçimlerini devletin tekkelere ve zaviyelere tahsis ettiği vakıflardan sağlayan diğer tarikat erbabına da ağır bir eleştiri ve aşağılama vardır.

Ahî reislerinden oluşuyordu.[17] Bunun ne demek olduğu ve ne kadar büyük bir avantaj sağladığı, İdrîs-i Muhtefî'den bahsedilirken görülecektir.

C) Doktrin: "Kutup-Mehdî" Merkezli, Vahdet-i Mevcudçu Bir Din ve Dünya Görüşü

Şimdi konumuz itibariyle bizi asıl ilgilendiren meseleye, yani Bayramî Melâmîleri'nin *zendeka ve ilhad* ile suçlanıp ölüme mahkûm edilmeleriyle sonuçlanan hareketlerin gerisindeki ideolojinin yahut tasavvuf doktrininin tahliline geçebiliriz. Bu ideoloji yahut doktrinin merkezinde, Vahdet-i Vücûd telâkkisi, daha doğrusu zaman zaman panteizme (Vahdet-i Mevcud) kaçan bir anlayış ve bu çerçevede onunla doğrudan bağlantılı olan bir *kutup ve mehdîlik* anlayışı bulunur. Her üç kavramın da Bayramî Melâmîliği'nde diğer sûfi çevrelerden çok farklı ve çok daha güçlü bir muhteva arz etmesi, bize bu zümre içinde meydana gelen bütün sosyal hareketlerin ideolojik temelinin, *ulûhiyyet-kutupluk-mehdîlik* şeklinde birbirine sımsıkı bağlı ve iç içe geçmiş bu üçlü anlayıştan oluştuğunu gösteriyor. Dolayısıyla Bayramî Melâmîleri'nin tavırlarının anlaşılabilmesi, bu üçlü telâkkinin iyi bilinmesine bağlıdır denebilir. Bayramî Melâmîliği'nin yazılı geleneğinde bu doktrinin en iyi ifade edilmiş, en açık sergilenmiş halini, 17. yüzyılda yaşamış son derece ilginç bir şahsiyet olan Oğlan Şeyh İbrahim Efendi'nin, özellikle de *Kasîde-i Dil-i Dânâ* (veya *Kutupiyye-i Dil-i Dânâ*) eserinde buluyoruz.[18]

---

17 Bkz. Gölpınarlı, *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İstanbul: Gerçek Yay., 1969, s. 267.

18 Oğlan Şeyh İbrahim Efendi'nin biyografisi, eserleri ve ilgili bibliyografya için bkz. Gölpınarlı, Melâmîlik, s. 91-103; F. Abdullah Tansel, "Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi ve Devriyesi", *AÜİFD*, XVII (1969), s. 187-193; Nihat Azamat, "Olanlar Şeyhi", *TDVİA*; Ayşe Asude Soysal, *XVII. Yüzyılda Bir Bayramî Melâmî Kutbu: Oğlan(lar) Şeyh(i) İbrahim Efendi*, Doktora tezi, HÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005; Oğlan Şeyh İbrahim Efendi'nin eserleri, Bayrami Melâmîliği için birinci dereceden önem arzeden metinler olması itibariyle bunların mutlaka yayımlanması gerekmektedir. Maamafih son yıllarda Bilal Kemikli ve Abdürrezzak Tek bazı mühim metinleri yayımladılar: Bilal Kemikli: *Sun'ullah-ı Gaybî Dîvanı*, İstanbul: NEB Yay., 2000; Oğlanlar Şeyhi, *Müfid ü Muhtasar*, İstanbul: Kitabevi Yay., 2003; Abdürrezzak Tek ise şu kitabında on bir Melâmî metnini neşretti: *Melâmet Risâleleri, Bayramî Melâmîliğine Dâir*, Bursa: Emin Yay., 2007. Bu kitabın birinci kısmı ayrıca önde gelen Melâmî şeyhlerinin biyografilerine tahsis edilmiştir.

Burada Vahdet-i Mevcud hakkında uzun uzadıya gereksiz izahlara girişmek, bizi konumuzun bir hayli dışına çıkaracaktır.[19] Bugün artık temelde bu doktrinin, bazı sûfi çevrelerin İslâmî *ulûhiyyet* (divinité) kavramını Ortadoğu'nun antik Yeni-Eflâtuncu, Hellenistik ve Gnostik mistisizminin çeşitli şartlar ve şekillerdeki etkisi altında uzunca bir süre yorumlaması sonucunda, yaklaşık 9. yüzyıldan itibaren belirginleşmeye başlayan mistik bir anlayış olduğu iyi biliniyor. 13. yüzyılda bu anlayış Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî tarafından panteizmden soyutlanarak Vahdet-i Vücûd anlayışına dönüştürülüp mükemmel bir teozofik sistem haline getirilmiştir. Böylece tasavvuf hareketlerini derinden etkilemiş, tasavvufun yarattığı büyük bir devrim olarak İslâm kültür ve düşünce tarihinde yerini almıştır. Bu, aynı zamanda tasavvufun fıkıh karşısındaki zaferinin de bir göstergesidir.

Vahdet-i Vücûd anlayışının Vahdet-i Mevcud'a dönüşmüş biçimi, Bayramî Melâmîliği'nin İsma'il-i Ma'şukî kolu üzerinden devam eden bir kesiminin doktrinindeki yerini anlamaya çalışırken, Kalenderîyye ve Bektaşîlik gibi diğer bazı sûfi çevrelerde aldığı biçimini, yani, *hulûl* (Allah'ın insan bedeninde tecelli etmesi) ile yorumlanmış şeklini dikkate almak gerekir.[20] Bu şekil, Hallâc-ı Mansûr'u, Fazlullah-ı Esterâbâdî'yi, 'İmâdeddîn Nesîmî'yi, Şeyh Bedreddîn'i, bir dizi Bayramî Melâmî şeyhini ve Pîr Sultan Abdal'ı ölümü göze aldıracak derecede coşturan, bu anlayışın tasavvuf tarihindeki mimarı Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî'ye "şeyh-i ekfer" (en kâfir şeyh) dedirten halinden de ötede olan panteist şeklidir. Bu kavramın ilk ortaya çıkışından günümüze kadar süren yüzlerce yıllık gelişim süreci boyunca, tasavvuf çevreleriyle ulema arasındaki mücadeleler esnasında iki taraf arasındaki törpülenmeler sonucu yavaş yavaş Sünnî İslâm'a eklemlenen, özellikle 17. yüzyılda İmam-ı Rabbânî tarafından Vahdet-i Şühud adı altında yorumlanmış yumuşak biçimi, Bayramî Melâmîliği için söz konusu değildir.

Bayramî Melâmîliği'nin bu panteist doktrininde Hurûfîliğin kuvvetle etkili olduğunu söylemek gerekiyor.[21] Aşağıda bu doktrini incelemeye çalışır-

---

19 Bu konuda daha önce de zikredilen şu faydalı kitaba bakmak yeterlidir: Hüsameddin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücuud Mukayesesi*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1990.

20 Hulûl meselesinin İslâm mezhepleri ve tarikatları tarihinde uzun bir geçmişi ve macerası vardır ve ilgili kaynaklarda çok tartışılmıştır. Bu konuda hem derli toplu bilgi edinilmesi, hem kaynakları görmüş olmak bakımından şu makaleye bakılabilir: Yusuf Şevki Yavuz, "Hulûl", *TDVİA*.

21 Bu etkilere Hamid Algar da şu önemli makalesinde dikkat çekiyor: "The Hamzeviye: A deviant movement in Bosnian sufism", *JIS*, 36/2.3 (1997), s. 253.

ken, bu hususu takviye edecek ilginç verilere rastlayacağız. Bizce bu şaşırtıcı değildir. 15.-17. yüzyıllarda klasik Sünnîliğin dışına çıkan bütün sûfi teşekküllerde Hurûfîliğin etkisini açıkça görmek mümkündür.

En coşkun örneklerini İsma'il-i Ma'şukî ve Oğlan Şeyh İbrahim gibi kutuplarda gördüğümüz bu Vahdet-i Vücûd telakkisini Osmanlı dünyasında belirgin bir panteizm biçiminde seslendiren ilk şahsiyetin Şeyh Bedreddîn olduğunu daha önce göstermeye çalışmıştık. Bayramî Melâmîleri'nin Vahdet-i Vücûd anlayışları, aşağıda kendi kaynaklarından yapılan sık alıntılardan da açıkça görüleceği üzere,[22] muhakkak ki geniş ölçüde Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî'nin anlayışına dayanmakla birlikte, İkinci Bölüm'de açıklandığı gibi, asıl 15. yüzyılda Anadolu'daki yoğun Hurûfî propagandasından olabildiğince nasibini almış bir anlayıştı. Dolayısıyla bu anlayış Hallâc-ı Mansûr geleneğine bağlı "Ene'l-Hakk"çı panteist yorumu yansıtıyor. Bu yorum, diğer ortodoks sûfi mektepler gibi "fenâ fillâh" amacını güden zühdçü bir yorum olmayıp, İsma'il-i Ma'şukî'ninki gibi Allah'ın insanda zuhur ettiğine inanan cezbeci (coşkucu) yorum şekline dönüştüğü kadar, zaman zaman da tam anlamıyla hem hulûlcü, hem de panteist bir renk kazanarak Allah'ın insanın veya âlemin kendisinden başka bir şey olmadığı inancına da dönüşebilmektedir. Bu anlayışın en açık ve coşkun örnekleri, Oğlan Şeyh İbrahim Efendi tarafından dile getirilmiştir.[23]

---

22 Msl. bkz. La'lîzâde, s. 6.

23 Oğlan Şeyh İbrahim Efendi'nin hemen bütün eserlerinde değişik mısralarla ifade edilen bu panteist anlayışı yansıtan en çarpıcı örneklerden bazılarını buraya nakletmek yararlı olacaktır.

1) *Kasâid*, Süleymaniye (Halet Efendi ilâvesi) Ktp., nr. 123, v. 24b:

Sıfât-ı Hak'dır âlem sıfâtda zâtıdır âdem
Kamû şeyde olan akdem olubdur âdem ma'nâ
...
Kamû esmâsıyla Zât-ı pâkin mazharıdır ol
Cihanı cânın aslıdır ol âdem aslıdır fer'â
Ol âdem Hakk'a bâtındır Hak ol âdemle zâhirdir
Ol âdem evvel âhirdir odur ûlâ odur uhrâ
Hudâ zât u sıfâtıyla tecellî etdi âdemde
Hudây-ı âlem âdem oldığı zâhirdürür ammâ
Hudây-ı âlem olan âdemi bilmekdürür müşkil
Gâh mevcûdü'l-isimdir cismile zâhir değil 'ankâ

2) *Kutbiyye-i Dil-i Dânâ*, Türk Tarih Kurumu Ktp., nr. Y 333, s. 75, 77, 98:

Kesret ü vahdet denilen 'ayn-ı Vâhid'dir hemân

İşte Bayramî Melâmîliği'nin İsma'il-i Ma'şukî kolunun, esas itibariyle böyle bir Vahdet-i Mevcudçu yorum çerçevesinde, çok güçlü ve çok yönlü bir *kutup* anlayışına dayanmaktadır. Bu zümre içinde Osmanlı siyasal iktidarına karşı gelişen ve onun meşruiyyetini sorgulayan hareketler, doğrudan doğruya bu *kutup* anlayışıyla alakalıdır. Bugün elimizde bulunan Bayramî Melâmîleri'ne ait metinler, Melâmî kutuplarının, "Allah'ın zuhur ettiği beden (mazhar-ı Hudâ)" olarak düşünüldüklerini gösteriyor.[24] 18. yüzyıl başlarına kadar bu kutupları Hacı Bayram-ı Velî'den başlamak üzere şöyle sıralamak mümkündür:

Adı	Yaşadığı yer	Ölüm tarihi
Hacı Bayram-ı Velî	Ankara	1429
Emîr Sikkînî (Dede Ömer)	Bursa	1475
Bünyâmin-i 'Ayâşî	Ankara (Ayaş)	1520
Pîr 'Aliyy-i Aksarâyî	Niğde (Aksaray)	1527

'Ayn-ı Vâhid 'ayn-ı 'âlemdir hakîkat bil 'ıyân
Her ne denlü varise 'âlem halkının sûretleri
'Ayn-ı Vâhid sûretidir kesret ü vahdetleri
...
'Ayn-ı Vâhid denilen bu kâinatın özüdür
Cümlede devr eyleyen söz 'ayn-ı Vâhid sözidür
...
Bu cem'iyyetde zâhir oldı vech-i pâk-i Zât-ı Hak
Göründi vech-i âdemden Hudây-ı bî-misl ü bî-hemtâ
...
Ne hâletdir ne hikmetdir ne gayretdir ne kudretdir
Nebî dir: Hak bana âdem göründi Leyle-i Esrâ
Nebî Mi'râc'da Rabb'imi sûret-i âdemde gördüm dir
Hakk'ı âdemde isbat eyle, gezme serserî sahrâ

24 Msl. bkz. *Kutbiyye-i Dil-i Dânâ*, s. 66:
Çün zâtı ile kemâli ile ol Zât-i Kirdigâr
Şübhesiz zansız Hüsameddin'den oldu âşikâr
Hâ elif şin mîm geldi sonra 'ayn ve lâm ve yâ
İkisi dahî âl-i Peygamberdir oldı reh-nümâ
Hamza Beğ'de zâhir oldıkda Ol
Niceler ol matla'-i hurşidden oldı tâbnâk
...
Aşikâr oldıkda İdrîs-i Velî'de sırr-ı Zât
Gözlüler gördüler Ol'dur *bi'l-'aşiyyi ve'l-ibkâr*

İsma'il-i Ma'şukî	İstanbul	1529
Ahmed-i Sârban	Edirne (Hayrabolu)	1545
Hüsameddîn-i Ankaravî	Ankara (Kutluhan)	1557
Hamza Bâlî	Saraybosna	1561
Hasan-ı Kabâdûz	Bursa	1601
İdrîs-i Muhtefî (Aliyy-i Rûmî)	Tırhala	1615
Hacı Kabâyî	İstanbul	1627
Sütçü Beşir	Koniçe (Arnavutluk)	1663
Seyyid Hâşim	Bursa	1677
Seyyid Ali Efendi (şeyhülislam)	İstanbul	1712
Şehit Ali Paşa (veziriazam)	İstanbul	1716

Bilindiği gibi ***kutup*** anlayışı, tasavvufun temel doktrinini oluşturan *velayet* teorisiyle sıkı sıkıya bağlantılı, çok önemli bir kavramdır. Bu kavramın söz konusu edildiği ilk yerlerden biri, 11. yüzyılın sûfi müelliflerinden Hucvîrî'nin *Keşfü'l-Mahcûb* adındaki ünlü eseridir. Hucvîrî burada velayet teorisini tartışırken, büyük mutasavvıf Hakîm-i Tirmizî'nin (ö. 908) sözleriyle ***kutup*** kavramından da bahseder.[25]

Bazen *Gavs* (yardım) kelimesi ile aynı anlamda kullanılmakta, bazen de, ***sâhibü'l-vakt*** veya ***sâhibü'z-zaman*** (yahut ***sâhib-zaman***) kelimeleriyle ifade edilip ***insan-ı kâmil*** kavramıyla da özdeş kabul edilen bu terim, daha sonraki tasavvuf kaynaklarında da uzun uzadıya açıklanmıştır. Menşei itibariyle herhalde İslâm öncesi İran mistik kültürü ve muhtemelen Yeni-Eflâtuncu telakkilerin etkisiyle tasavvuf düşüncesinde teşekkül etmiş olması gereken ***kutup*** anlayışı, ***velâyet*** teorisine göre, bu kâinatın yönetiminden sorumlu olup aşağıdan yukarıya doğru, sayıları giderek azalmak suretiyle bir mertebeler silsilesi meydana getiren "***velîler piramidi***"nin tepe noktasındaki şahsiyettir. Kâinatta maddi-manevi her türlü tasarruf yetkisine sahip, kısaca "Allah'ın adına kâinatı idare eden en büyük velî"dir. Bu konuda klasik tasavvuf kaynaklarındaki açıklamalar, teferruatta bazı değişiklikler, farklı izahlar ortaya koyarlar. Kimine göre her velî hiyerarşisinin kendine mahsus bir kutbu vardır, kimine göre ise hepsinin üstünde ***kutbü'l-aktab*** denilen bir tek ***kutup*** bulunur.[26]

---

25 Bkz. Ali b. Osman Cüllâbî el-Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb* (Hakikat Bilgisi), çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay., 1982, s. 330.

26 *Kutup* teorisinin gelişimi ve mahiyeti hakkında geniş bilgi ve kaynaklar için bkz.

Bu tartışmalar tahlil edildiği zaman, İslâm dünyasında velayet teorisinin zaman içerisindeki gelişim sürecine paralel olarak *kutup* inancında da kısmen bir değişimin söz konusu olduğu görülüyor. Tarikatların 11. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasında iyice yaygınlaşmasından sonra, her tarikat çevresi, kendi şeyhini *kutup*, hattâ *kutbü'l-aktab* kabul etmeye başlamıştır. Bayramî Melâmîleri'nde de durum aynıdır. Yukarıda listesini verdiğimiz Melâmî şeyhleri, bir öncekinden hilafet almak suretiyle, sırayla *kutup* kabul edilmişlerdir.

Muhtelif Melâmî kaynakları, *kutup* telakkisine dair bazı açıklamalarda bulunurlar. Bu açıklamaların en ilginçleri, 17. yüzyıl Melâmîler'inden La'lîzâde 'Abdülbâkî ile, 18. yüzyılda Bandırmalızâde Hâşim Mustafa'nın eserlerinde yer alır. La'lîzâde, Bayramî Melâmîliği'ndeki *kutup* anlayışı için aynen şunları yazıyor:

> İmdi ma'lûm ola ki bi-emrillâhi te'âlâ vârisü'l-haml-i Muhammedî olan *Kutb-ı Zeman* dünyadan âhirete hırâmân oldıkda makam-ı şerîfine istihlâf olunan merkez-i dâire-i eflâk-i kulûb-ı sâlikân kim idiğin lisan ile beyan olunmayup ve lâkin ol-vakt mahz-ı fazl-ı İlâhî'den her kime müyesser olursa Hak sübhânehû ve te'âlâ cemî'-i esmâ ve ef'âl ve sıfât-ı zâtiyyesiyle âna bi-lâ vâsıta mütecellî kalb-i şerîfleri mir'ât-ı mücellâda kâmilen nûr-ı âfitâb-ı vahdet olmağla ol ekmel-i tehammül *merkez-i kutbiyyet*de kaim ve umûr-ı dîni hak ve 'adl üzre görmek içün min 'indillâh halîfe ve hakem olduğına şehâdet-i hâkka idüp kat'an kendünün verâset-i kâmile ve *kutbiyyet*ine şekk ve gümân kalmaz... Evsâf-ı beşeriyyeden bi'l-külliyye pâk ve mücerred ve envâr-ı mahabbet ile ... anlar melekiyyet-i tâmme husûle getürmekle ... *Kutb-ı 'âlem* intikal itdikden sonra ihvân-ı tarîkatdan her birine gönül koşup ol nûr-i âfitâb-ı mahabbet kangı burc ve matla'dan dırahşân olursa bi-lâ reyb velâ müştebih ânın hilâfetine şehâdet iderler ve ba'zısı zâhiren *kutb-ı 'âlem*'in vechinde bir nişan görür ki şahs-ı şerîfini ol nişân ile bilür ve bulur.[27]
>
> İmdi bizzât pîr ve mürşid-i fukarây-ı Melâmîyye rûh-i Muhammedî'dir. Vâhiden ba'de vâhid zâhir olan *aktâb-ı zemân* anların mürşididir, bi'ş-şahs

---

M. E. Blochet, "Etudes sur l'ésotérisme musulman", *JA*, XX/2 (Temmuz-Ağustos 1902), s. 61-110; F. de Jong, "Qotb", *EI*[2].; A. Y. Ocak, "Syncrétisme et esprit messianique: Le concepte de *qutb* et les chefs des mouvements messianiques aux époques seldjoukide et ottomans (XIIIe-XVIIe siecle), *Syncrétisme et Hérésies dans l'Orient seldjoukide et Ottoman* (*XIVe-XVIIIe Siecle*) (Actes du Coll. du Colleqe de France, octobre 2001), ed. Gilles Veinstein, Peeters 2005, pp. 249-258.

27 La'lîzâde, *Sergüzeşt*, Süleymaniye (Pertev Paşa) Ktp., nr. 636, v. 137b-138b.

Sâhibü'z-zeman ma'lûmlarıdır, esrâr-ı kazâ ve kaderden bir sırr-i ilâhî dahî oldur ki irâde-i rabbânî rûy-i arzda kangı iklîmin imâretine ta'alluk iderse evvelâ *Kutb-i zemân ve Halîfe-i Nefs-i Rahmân* ol iklîmde zâhir ve nümâyân olup...[28]

Bandırmalızâde ise bu konuda şunları yazıyor:

İmdi ey da'vây-ı îman ve ikrar eyleyen hazer eyle ki serhadd-i hakîkatde muhâfaza-i hısn-ı Melâmîyyûn'a Hâtemü'l-Enbiyâ Mürşid-i 'âlem'in a'mâl ve ef'âlini görmeğe ve bilmeğe tâlip olma. Anların ahvâli akla sığmaz ... (*Kul innemâ ene beşerun mislüküm yûhâ ileyye*) mısdâkıncaneslen ba'de nesl ve karnen ba'de karn ile'l-ebed vâris-i esrâr-ı nübüvvet ve velâyet Hâtemu'l-evliyâ Sultânu'l-Melâmîyyîn olanların tecdîd ve zuhûr-ı beşeriyyetleri (*sümme'l-emsel bi'l-emsel*) delâletiyle 'aded-i zevk ve 'irfanları bî-nihâye olmakdır. Ve kezâlik esrâr-ı nübüvvet ve envâr-ı velâyete mazhar-ı vâris-i çehârdeh merâtib seyriyle zuhûr ider. Hâtemü'l-evliyâ ve Sultânü'l-Melâmîyyin hazerâtının 'uzv-ı mübârekleri cümle ecsâdı ve kuvâları cümle ervâhı muhîtdir. Ve her biri bir anda ... diledüği sûret ve ecsâd ile istedüği zemanda ve mekânda tayy-ı 'amel eyler. Bir anda hem meşrıkda hem mağribde ve hem Mekke'de ve hem rûhu'l-ecsâd olan cesed-i pâki oldığı mahalde görinür. Belki her anda ve her zemanda ve her mekânda bir sûret ile zâhir olur.[29]

Bandırmalızâde eserinin bir başka yerinde *kutup* telâkkisini Vahdet-i Mevcud anlayışı çerçevesinde şöyle açıklıyor:

... (Kutup) her bâr ki ufuk-ı mevâlîd-i selâse ve câmi'-i anâsır-ı erba'a olan insan sûretinde zâhiren ve bâtınan terakkî eylese ufuk-ı insân olan şâbb-ı emred sûretinde tecellî zuhûr ider, mazhar-ı tâmını olur (...) Ol zemân mazhar-ı nûr-ı Muhammedî vâris-i sırr-ı Ahmedî Hâtemu'l-evliyâ ve Mürşid-i 'âlem tarafından feyz-i rabbânî ve rûh-i sultânî irişüp ol vâdîden halâs olursa sırr-ı vahdete irişüp her vâdîden ve her sûretden tecellî-i Zât zuhûr idüp her yüzden görinen (...) sâcid ve mescûd zâkir ve mezkûr olup müntehâsı kalb-i mürşide mi'râc idüp...[30]

---

28 La'lîzâde, *Risâle-i Melâmîyye-i Bayramî* (Sergüzeşt), s. 7. La'lîzâde'nin bu eserinin evvelki notta zikredilen yazma nüshası ile bu matbu nüshası arasında bazı farklar mevcuttur. Bu sebeple bu çalışmada her iki nüsha da kullanılmıştır. Bu farklar, matbu nüshanın epeyce kısaltılarak basıldığını gösteriyor.

29 Bandırmalızâde Hâşim Mustafa el-Üsküdârî, *Etvârü'l-Melâmîyyîn ve Esrâru'l-İlâhiyyîn*, Millet Ktp., Manzum, mecmua nr. 737, v. 157b-158a.

30 *Age*, v. 153b-155a.

Yukarıya nakledilen metinler, Bayramî Melâmîliği'nde *kutup* anlayışını bütün açıklığıyla ortaya koymaktadır. Bu metinlerde çizilen *kutup* portresi, adeta insan üstü kutsal bir varlığı anlatması itibariyle dikkatle üzerinde durulmayı gerektiren bir kavram olarak ortaya çıkıyor. Bu metinlere göre *kutup*, gerçekte "Ruh-ı Muhammedî"dir; Allah'ın tecelligâhıdır ve bir "delikanlı" suretinde görünür; Allah ona bütün sıfatlarıyla vasıtasız olarak tecelli ettiğinden, her zaman ve mekânda dilediği şekil ile görünür; gelmiş geçmiş bütün Melâmî kutuplarında görünen de aslında odur.[31] Nübüvvet ve Velâyet'i şahsında temsil eder; yeryüzündeki bütün işleri hak ve adalet ile yönetmek üzere bizzat Allah tarafından halife ve hakem kılınmıştır. Kısacası *kutup*, Allah'ın bu âlemi yönetmek üzere ilahî yetkilerle donattığı, insan görünümündeki insanüstü, fevkalade bir varlık, adeta Allah'ın kendisidir. Metinlerin dolambaçlı üslup gayretlerine rağmen söylenmek istenen kısaca budur.

İşte bu inancın tabii sonucu olarak Bayramî Melâmîliği'nde *kutup*, yalnız manevi değil, özellikle dünyevî otoriteyi de ele alarak adaleti hâkim kılacak Mehdî kavramıyla da birleştirilmiş, yani zamanın gerçek sahibi, *Sâhibü'z-zaman* (veya *Sâhib-zaman*) olarak düşünülmüştür. *Sâhib-zaman* aynı zamanda *Sûret-i Rahman*, yani Allah'ın görüntüsüdür.[32]

Böylece Bayramî Melâmîliği'nin doktrininde kutbun hem dinî, hem de dünyevî (daha doğrusu siyasi) olmak üzere iki misyonuna işaret olunduğu görülmektedir ki, işte Melâmîler'in Osmanlı iktidarına neden karşı çıktıkları sorusunun cevabı da burada yatmaktadır. Çünkü Melâmîler bu inançlarının tabii sevkiyle Osmanlı sultanlarının hem dinî, hem dünyevî otoritesinin gayri meşru olduğunu düşünmekte, dünyayı yönetmesi gereken asıl otoritenin de kendi kutupları olduğuna inanmaktadırlar.

Biz bu inancın tipik bir tezahürünü, aşağıda Hamza Bâlî ile ilgili kısımda göreceğiz. Nitekim La'lîzâde 'Abdülbâkî, kutbun "*İmâmü'l-müminîn*

---

31 Msl. bkz. Oğlan Şeyh İbrahim Efendi, *Kutbiyye-i Dil-i Dânâ*, s. 112:

Ben ol İsmâîl'em meydana kurban olmağa geldim
Bu sûret-i hilkatin hal' eylerem cismim olur ifnâ
Yine bir dahî geldikde okırlar ismimi İbrâhîm
Cihanda yine Oğlan Şeyhliği ile oluram imlâ

Burada İbrahim Efendi, kendisinin vaktiyle Oğlan Şeyh İsma'il-i Ma'şukî olduğunu ima ederek, şimdi de İbrahim olarak göründüğünü, bu yüzden lakabının yine Oğlan Şeyh olduğunu söylüyor. Kendi ağzından bu açık ifadeler varken "Oğlan Şeyh" lakabını "Olanlar Şeyhi"ne çevirmenin manasızlığı ortadadır.

32 La'lîzâde, v. 140a.

ve Halîfe-i Seyyidü'l-mürselîn" olduğunu da söylüyor.[33] Bu, açıkça Osmanlı saltanat ve hilafetinin reddi anlamına gelir ki, La'lîzâde ile çağdaş olan 17. yüzyılın tanınmış Melâmî şeyhlerinden Sun'ullah Gaybî de, *Sohbetnâme* adıyla meşhur eserinde, bir Melâmî kutbunun ağzından "*vezîr ve padişah oldur ki Üçler'e ve Yediler'e ve Kırklar'a ve Ricâl-i Gayb'e râhat irişdire... Hâlâ bunlar* (Osmanlı sultanları ve vezirleri) *ehl-i Hakk'ın* (Melâmîler) *adüvv-i canlardır*" cümlesiyle Bayramî Melâmîleri'nin Osmanlı iktidarına bakışlarını açıkça gösterir.[34]

Aşağıda kendilerinden bahsedilecek olan Melâmî şeyhleri, muhtemelen Bünyâmin-i 'Ayâşî'den itibaren bu *kutup-mehdî* iddiasının fiilî sahipleri olarak Osmanlı iktidarına karşı *sâhib-zaman* kimliğiyle harekete geçmişlerdi. Bayramî Melâmîleri'nin merkezî yönetime karşı, hemen tümüyle Kanuni Sultan Süleyman zamanına rastlayan bu çıkışlarını,[35] böyle bir doktrine sahip oldukları için, garipsememek gerekir. Nitekim sûfi çevrelerin siyasi iktidarlara yönelik bu tür hareketlerinin, tasavvuf tarihinde daha önce rastlanmış başka örnekleri de bulunmaktadır.

Kutbun bu dini-siyasi çifte misyonunun, aynen Hurûfîlik'te de bahis konusu olduğuna, bu sebeple Hurûfîler'in Fazlullah-ı Esterâbâdî zamanından itibaren Timur Devleti'ne karşı birkaç defa hurûç teşebbüsünde bulunduklarına yukarıda temas edilmişti. Bu sebeple, Bayramîyye Melâmîlerindeki çifte

---

33 *Age, aynı yerde.* La'lîzâde burada otuz sekiz yaşına geldiği zaman artık "Sûret-i Rahmân olan Sâhib-zamân"ı beklemeye başladığını, yirmi sekiz yıldır beklediği halde hâlâ zuhur etmediğini yazıyor ve onu görmeden canını almaması için Allah'a yalvarıyor. Bu, Melâmîler'in Osmanlı iktidarından ne kadar şikâyetçi olduklarını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

34 Gaybî Sunullah Efendi, *Sohbetnâme*, Süleymaniye (Hacı Mahmud Efendi) Ktp., mecmua nr. 3137/1, v. 31a. Müellif burada, Pîr 'Aliyy-i Aksarâyî'nin bir duasında "*Ey zât-ı pâk! Padişahların ayağın üzengiden çıkarma ve vükelây-ı saltanat olanların elleriyle başlarını kaşımağa mecal virme! Tâ ehl-i Hakk huzûr ve râhatda olup kendi âlemlerinde olalar*" dediğini de naklediyor; *krş.* Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyim ve Terimler*, İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevi, 1977, s. 22. Günümüz Melâmîleri, Bayramî Melâmîleri'nin Osmanlı merkezi yönetimine karşı çıkışlarını ve bu konuda halkı kışkırtmalarını, bir fitne olarak değil, kulun Allah'tan başka efendisi olmadığı, bu yüzden kimsenin bir başkasının kölesi olamayacağı şeklindeki İslâm inanışının bir gereği olarak yorumlamaktadırlar (bkz. Yusuf Ziya İnan, *İslâm'da Melâmîliğin Tarihî Gelişimi*, İstanbul 1976, s. 151).

35 *Krş.* İnalcık, *The Ottoman Empire*, s. 191-192; Imber, "Malâmatiyya", *EI*².

misyonlu *kutup-mehdî* anlayışının esas itibariyle Hurûfîliğe kadar uzanan bir tarihsel arka planı olduğu kuvvetle muhtemel görünüyor.

Bayramî Melâmîleri Osmanlı iktidarına ve onun düzenine karşı böyle bir düşüncenin ve bundan kaynaklanan birtakım hareketlerin faili olmaları yüzünden merkezî yönetimin çok sıkı takibatına uğruyor, şiddetli cezalara çarptırılıyorlardı.[36] Ancak Melâmîler'e karşı olanlar yalnızca siyasi çevreler değildi. Çoğu ulema, hattâ çoğu tarikatlar da, doktrinleri ve şeriata aykırı sözleri, yaşantıları, bazı tavır ve hareketleri, hattâ şer'i emir ve yasaklara karşı lakayt tutumları sebebiyle Bayramî Melâmîleri'ne hiç de iyi gözle bakmıyorlardı. Buna karşı bir savunma tedbiri olarak Melâmî şeyhleri, cezbe halinde söyledikleri sözlere (*şathiyyât*) kesinlikle dikkat etmeleri, yani –kendi tabirleriyle– "şathiyye" söylemememeye özen göstermeleri, şeriat çerçevesinde kalmaya olabildiğince dikkat etmeleri, Vahdet-i Vücûd'la ilgili meselelerde inandıklarını açık açık söylememeleri hakkında müridlerini hep uyarmışlardır. Bu hususta elimizde belgeler bulunmaktadır. Bunlardan biri, aşağıda sözü edilecek olan, 17. yüzyıl Melâmî kutuplarından Sütçü Beşîr Ağa'nın çok dikkate değer mektubudur. Bu mektupta Sütçü Beşîr Ağa'nın müridlerine dikkatli olmalarını, şeriata titizlikle uymalarını, hele *devir* ve benzeri bazı konularda uluorta konuşmamalarını sıkı sıkı tenbih ettiği görülecektir.[37]

Yine 17. yüzyılda ileri gelen kutuplardan Oğlan Şeyh İbrahim Efendi'nin de benzer konuları sık sık gündeme getirdiğini, mesela, müridlerini "*semt-i maaşlarının muntazam olması*", "*şer'-i şerîfe kemal mertebe riayet*", "*Vahdet'e müteallik söz söylemek lazım geldikte 'alâ tarîki'n-nakl söylemek*" hususunda uyardığını görüyoruz.[38] Bu tür uyarıların bütün Melâmî kutupları tarafından yapıldığına şüphe yoktur. Yukarıda da belirtildiği üzere, bu

36 Merhum Gölpınarlı, Bayramî Melâmîlerinin ölümle cezalandırılmalarını, Vahdet sırrının meydana vurulmasından ileri geldiği şeklinde sırf doktrin boyutunda değerlendiriyorsa da (bkz. *Melâmîlik*, s. 204), asıl mesele, Osmanlı iktidarına karşı takınılan siyasi tavırlar ve buna bağlı iktidar karşıtı hareketlerdir. Osmanlı iktidarını bu şekilde gayri meşru sayan bir doktrinin halk arasında yayılması bir yana, bizzat kapıkulları, merkez bürokrasisi arasında destek görmesinin Osmanlı iktidarı açısından ne kadar büyük bir tehlike arz ettiğine ve merkezi yönetimin de meseleye bu açıdan baktığına şüphe yoktur.

37 Msl. bkz. La'lîzâde, s. 51-53; ayrıca *şathiyyat* söylememe konusunda bkz. *age*, s. 107-108.

38 Gaybî Sun'ullah Efendi, v. 2a, 7b vd.

bir çeşit takiyye olarak değerlendirilebilir. Ancak bu sayede belli bir rahatlığa kavuşabilmenin arzu edildiği muhakkaktır.

Bununla beraber her zaman tam bir kontrol mümkün olamadığı için, doktrinleri konusunda etrafa sızan birtakım sözler, Bayramî Melâmîleri'nin ulema ve diğer tarikat çevrelerinde "zındık ve mülhid" olarak algılanmalarına yol açıyordu.[39] Nitekim kendileri hakkında daha 15. yüzyıldan itibaren şeriata uymadıkları hakkında dedikodular çıkmıştı.[40] 16. yüzyılda ise, özellikle İsma'il-i Ma'şukî'den itibaren aleyhlerinde diğer sûfi çevrelerde bir faaliyet başlamış, hele Hamza Bâlî'den sonra bu faaliyetler yazılı reddiyeler şeklinde tam anlamıyla bir Melâmî aleyhtarı kampanyaya dönüşmüştü. Bu dönemlerden kalan bazı risaleler bugün elimizde bulunuyor ki, bunlarda daha çok Bayramî Melâmîleri'nin Vahdet-i Vücûd'a dair görüşleri eleştiriye tâbi tu-

---

39 17.-18. yüzyıl Melâmî şeyhlerinden Rahîmî'nin müridi Hoca Halil'in bu konuyu iyi yansıtan bir manzumesini Gölpınarlı naklediyor (bkz. *Melâmîlik*, s. 177):

Hudâ hakkı bırakmam hiç bu râhı
Gönül buldı bu râh içre o mâhı
Bizi medh itdiler zemın it ke-mâ hî
Melâmîyem, Bayramîyem, Melâmî
...
Senün aşkın kime düşse İlâhî
Dinür mecnûn ve yâ zındîk melâhî (*melâhide*)
Seni sevmek imiş cürm ü günâhı
Melâmîyem, Bayramîyem, Melâmî

40 Mesela, Zeyniyye tarikatının meşhur şeyhlerinden Bursalı Abdullâtîf Kudsî (ö. 1452), dönemindeki Ehl-i Sünnet dışı akımları red için yazdığı *Keşfü'l-İ'tikad fi'r-Reddi 'alâ Mezhebi'l-İlhâd* adlı eserinde Melâmîler'e "*gerçekte sûfi olmadıkları halde sûfi geçindikleri, aslında ise gurur ve hata içinde bulundukları, ibâha mezhebini takip ettikleri, şeriatın kendileri için değil, ancak avam tabakası ve kısa akıllılar için söz konusu olduğuna inandıkları*" şeklinde şiddetli eleştiriler yöneltir; bunun ise "*ayn-ı ilhâd ve zendeka ve ib'âd*" olduğunu kaydeder (bkz. Bursa Ulucami Ktp., mecmua nr. 1479, s. 281, 283. Bu pasajı kopye edip göndermek zahmetine katlanan Sayın Mustafa Kara'ya teşekkür borçluyuz). Ayrıca 1491'de vefat eden ünlü Nakşibendî şeyhi Molla İlâhî-i Simâvî'nin bazı eserlerinde de Bayramî Melâmîleri hakkında birtakım imalar bulunur. Molla İlâhî, bir eserinde gerçek Melâmîler'in "*Hakk Teâlâ'nın kulları ile sulhu, kendi nefisleriyle cengi eksik etmeyenler*" olduğunu söylerken (bkz. *Risâle-i Ahadiyye*, Süleymaniye [Şehid Ali Paşa] Ktp., nr. 1390, v. 101a), bir başka eserinde (*Meslekü't-Tâlibîn*, Süleymaniye [Mihrişah Sultan] Ktp., nr. 195, v. 79a), "*Melâmet bu değüldür ki bid'at ve dalâlet ve şerî'atsız ve tarîk-ı Şeytan ve hevây-ı nefs arzûsına ola*" demektedir.

tulmakta ve kendilerinin bu görüşleri sebebiyle Ehl-i Sünnet dışı oldukları vurgulanmaktadır.[41]

Gerek İsma'il-i Ma'şukî olayı, gerekse bu kampanya, Melâmîler'i güç durumda bırakmış olmalı ki, Melâmî şeyhleri İstanbul'u terk ederek uzunca bir süre mensuplarını taşradan idare etmeyi tercih ettiler; böylece hem merkezî yönetimin, hem de kendilerine karşı olan diğer çevrelerin gözünden olabildiğince uzak kaldılar. Daha önce de ifade edildiği üzere, Bayramî Melâmîliği, Göynük'te yerleşmiş bulunan Bursalı Bıçakçı Dede Ömer ile başladı. 1496'da vefatını müteakip, yerine Ankara yakınında bugünkü Ayaş kasabasında oturmakta olan bir çiftçi, Bünyâmin-i 'Ayâşî geçmişti.

Bayramî Melâmîliği'nin doğuş ve gelişmesi, sosyal tabanı ve doktrini hakkında bu kısa ve genel açıklamalardan sonra, şimdi, kısaca Melâmî hareketi dediğimiz, Osmanlı resmî ideolojisine ve düzenine karşı çıkarak *zendeka ve ilhad*la suçlanan şahsiyetler aracılığıyla 16. ve 17. yüzyıl boyunca sürdürülen bu mistik sosyal hareketleri daha yakından inceleyebiliriz.

---

41 Bunlara örnek olarak, vaktiyle Gölpınarlı'nın zikrettiği iki risaleden bahsedilebilir. Bu risalelerin birincisi, Sümbüliyye (Halvetîyye) tarikatı şeyhlerinden Yusuf Sinan Efendi'nin, o dönem İstanbul halkı arasında şöhret kazanan (Gölpınarlı'nın İstanbul'da yaşayan Melâmî şeyhlerinden Emîr Osman Hâşimî olduğunu tahmin ettiği) bir Melâmî şairinin

Mescid-i aşkın imâmı olmuşam
Deyr-i aşkın hem çelîpâpâsiyem
Ben ne dersem Hakk ânı işler hemân
Şöyle benzer ben ânun âğâsiyem

mısralarının reddi münasebetiyle kaleme alınan *İbtâl-i Rüsûhî* (yahut *Tadlîlü't-Te'vîl*) isimli risaledir (bkz. Süleymaniye [Esad Efendi] Ktp., mecmua nr. 3689/1, v. 1a-9a). Bu risalede yukarıdaki şiir beyit beyit ele alınarak cerh edilmekte ve yanlışlığı ispata çalışılmaktadır.

İkincisi ise, Mehmed 'Amîkî adlı bir şeyhin, önce kendi müridiyken sonra Hamzavî (Melâmî) olan bir sipahizâdeye hitaben yazdığı, her bahsi "eyyühe'l-veled" diye başladığı için, bu isimle bilinen risaledir (bkz. Süleymaniye [Hâlet Efendi] Ktp., mecmua nr. 764/3, v. 62a-69b). Bu risalede şeyh efendi, "*gulât-ı mutasavvıfe*" ve "*Tâife-i melâhide ve fırka-i zenâdıka*" olarak değerlendirdiği Hamzavîler'in inanç ve iddialarını reddetmektedir.

D) Osmanlı İktidarının Kırsal Kesim Melâmîliğinden Kurban Aldığı *Kutup-mehdîler*

1. Bünyâmin-i 'Ayâşî (ö. 1520?)

Bu zatla birlikte Bayramî Melâmîliği'nin merkezi Hacı Bayram-ı Velî zamanındaki gibi yine Ankara havalisi oldu. Göründüğü kadarıyla bu sûfi çevreyle Osmanlı merkezî yönetimi arasındaki soğuk ilişkiler, muhtemelen Bünyâmin-i 'Ayâşî zamanında başladı.

Bazı kaynakların ve Bayramî Melâmîliği geleneğinin Dede Ömer'den sonraki ikinci kutbu ve Dede Ömer'in tek halifesi olarak gösterdiği Bünyâmin-i 'Ayâşî hakkında, Melâmî kaynaklarındaki bilgiler bazen birkaç kelimeyi, bazen üç beş satırı geçmez.[42] *Mir'âtü'l-'Işk*'ta başka hiçbir Melâmî kaynağında olmayan şu satırlar, onun nasıl biri olduğu hakkında şu dikkat çeken bilgileri veriyor:

> Pes Sultân Pîr 'Ali'nün pîri Sultân İbn-i Yâmîn el-'Ayâşîdür. Ayaş Engüri nâm kurbında bir kasabadur. Mevlidleri ol kasabadur. Mezârları dahı anda vâki' olupdur. 'Âl-i Resuldür. Büdelâ-meşrep sultân-ımış. Be-gâyet pinhân yürürler imiş. Seyyâhân-ı 'acem üslûbu üzerine bir kiçei delüp başlarına sarurlar imiş. Zamân-ı irşadlarında şemle dahı sarmışlar. San'atları sof tarağı imiş. Ve Sultân İbn-i Yâmînün pîri Sultân 'Âmir Dede hazretleridür ki beyne'n-nâs Bıçakçı Emîr Dede dimekle meşhûrdur.[43]

Bu satırlar Bünyâmin-i 'Ayâşî'nin bugün Ankara yakınlarındaki Ayaş kasabasında doğup yaşadığını ve tiftik işiyle meşgul, meczup tabiatlı biri olduğunu anlatıyor. Sarı 'Abdullah Efendi'nin *Semerâtü'l-Fuâd*'ında ise onunla ilgili bir menkabe kaydedilmiştir.[44] Belki hükümet merkezinden çok uzak bir kırsal bölgede yaşamış olması ve yaşadığı dönemde –zaten çok ihtiyatkâr olan– yazılı Melâmî geleneğinin henüz yeterince kuvvetlenip yerleşmiş bulunmaması bu bilgi kıtlığının sebebi olabilir.

Ayaş'taki türbesinin kapısındaki tarihsiz iki satırlık tâlik kitabede adının Mustafa İbn Yemin (Bünyamin) olup Bünyâmin-i 'Ayâşî diye şöhret bulduğu

---

42 Sarı 'Abdullah, s. 245-246; La'lîzâde, s. 23; ayrıca bkz. S. Vicdânî, s. 50; *krş.* Gölpınarlı, *age*, s. 42-43; ayrıca bkz. Mahmud el- Kefevî, *Kitâibü A'lâmi'l-Ahyâr*, Süleymaniye (Hâlet Efendi) Ktp., nr. 630, v. 451a; 'Atâyî, *Zeyl-i Şakâyık*, s. 65.

43 'Abdurrahman el-'Askerî, *Mir'atü'l-'Işk*, s. 201.

44 Sarı 'Abdullah, *aynı yerde*.

yazılıdır.[45] Dede Ömer'in halifesi olduğu hakkında, Melâmî kaynaklarındaki rivayet, Hacı Bayram-ı Velî ve vakfiyla ilgili daha sonraki bazı kaynaklarda ve resmî belgelerde doğrudan Hacı Bayram-ı Velî'nin halifesi olarak değişmiş görünüyor.[46] Bu, Bünyâmin-i 'Ayâşî'nin hangi vasıta ile Melâmî kutbu olduğu konusunu bir mesele haline getiriyor. Çünkü, Dede Ömer'in halifesi kabul edildiği takdirde Bayramî Melâmîliği'ni Dede Ömer'le, doğrudan Hacı Bayram-ı Velî'nin halifesi kabul edildiği takdirde kendisiyle başlatmak gerekir. Belki asıl önemli olan, her iki durumda da Bayramî Melâmîliği'nin siyasi iktidar karşıtı tavrı, Bünyâmin-i 'Ayâşî'nin kuvvetli nüfuz ve etkisiyle ortaya çıkmış olmasıdır.[47] Fakat *Mir'âtü'l-'Işk*'tan yukarıya aldığımız kayıt, en eski ve Bünyamîn-i Ayaşî'ye en yakın kaynak olması sıfatyla onun Dede Ömer'in halifesi olduğunu açıkça gösteriyor.

Semerâtü'l-Fuâd'daki menkabe, Kanuni Sultan Süleyman'ın Rodos Adası kuşatmasındaki ilk başarısızlığını, Bünyâmin-i 'Ayâşî'nin o sırada Kütahya Kalesi'nde mahpus bulunmasıyla açıklayan tipik bir metindir. Osmanlı resmî kaynakları hiç böyle bir kişiden ve olaydan bahsetmezken, Melâmî kaynakları onun "***ba'zı isnad ile Kütahya kal'asına habs olunduğu***"nu yazarlar. Bu "ba'zı isnad"ın ne olduğu ise aşağıda da görüleceği üzere, Bayramî kutuplarına isnad edilen mehdîlik iddiasıdır. Bu menkabede anlatıldığına göre, padişah maiyetindekilere başarısızlığın sebebini sorduğunda, Pîrin sevenlerinden olan padişahın çuhadarı, onun kalede hapsedilmiş bulunması yüzünden muhasaranın uzadığını bildirmiş, padişah da salıverilmesi için emir vermiştir. Rivayete göre, Bünyâmin-i 'Ayâşî'nin hapisten çıkması üzerine, aynı gün Rodos fetholunmuştur.[48]

---

45 Ayrıca bkz. Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 42; Kâmil Şahin, "Bünyâmin 'Ayâşî", *TDVİA* (burada konuyla ilgili yeterli bir bibliyografya da verilmiştir); aynı yazar, "Bünyâmin 'Ayâşî'nin hayatı, İslâm-Türk kültür tarihindeki yeri", *Ayaş ve Bünyâmin Ayâşî* (Tarihte-Günümüzde Ayaş ve Bünyamin Ayâşî Sempozyumu, 2-4 Temmuz 1993, Ayaş), Ankara 1993, s. 9; Ahmet Suphi Furat, "Bünyâmin Ayâşî'nin şeceresi", aynı eser içinde, s. 21-23. Bu yazarların kaynağı da şüphe yokki söz konusu kitabedir (Bkz. Ekler kısmındaki fotoğraf).

46 Fuat Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Velî: Yaşamı-Soyu-Vakfı I*, Ankara: TTK Yay., 1981, 56; II, 128, 144 ve 146 no'lu belgeler.

47 Bünyâmin-i 'Ayâşî'nin Bayrami Melâmîliği çerçevesinde genel bir değerlendirilmesi için bkz. A. Yaşar Ocak, "Bünyâmin Ayâşî ve Bayramî Melâmîliği", *Ayaş ve Bünyâmin Ayâşî Sempozyumu*, s. 15-19.

48 Sarı 'Abdullah, s. 246.

Melâmî geleneğinin bakış açısını yansıttığı kadar, aynı zamanda Melâmîler'in Osmanlı sultanlarının yakın çevresine kadar girdiğini de gösteren bu menkabede, Rodos'un fethinden önce ölmüş bulunan Bünyâmin-i 'Ayâşî'yi yüceltmek için anlatılan fetih hadisesinin kronolojiye uymadığı bir yana,[49] bizi asıl ilgilendiren, onun neden hapiste olduğu konusudur. Eğer bu menkabede anlatılan hapis hikâyesi doğru ise, Bünyâmin-i 'Ayâşî'nin –aşağıda Pîr 'Ali Aksarayî ve Hüsameddîn-i Ankaravî örneğinde de görüleceği üzere– muhtemelen merkezî yönetime karşı bir hareket şüphesiyle tutuklanmış olabileceği hatıra geliyor. Bu yüzden söz konusu "isnad"ın doğrudan doğruya bir mehdîlik iddiasıyla ilgili bulunduğu muhakkak gibidir. Ancak bu kanaatin doğruluk payını test edecek herhangi müspet bir veriye şimdilik sahip değiliz. Eğer bu doğrulanırsa, o takdirde Bünyâmin-i 'Ayâşî'yi Bayramî Melâmîliği geleneğindeki *zendeka ve ilhad* suçuna muhatap olan, belki bu sebeple de Osmanlı merkezî yönetiminin takibine ve cezalandırılmasına maruz kalan ilk *kutup-mehdî* olarak düşünebiliriz.[50]

Bünyâmin-i 'Ayâşî'nin hilafeti meselesi gibi, vefat tarihi de problemlidir. Halen Ayaş kasabasında bulunan türbesindeki kitabede de herhangi bir vefat tarihi mevcut değildir. Bu konuda kaynaklarda 916/1510, 918/1512 ve 926/1520 gibi birtakım tarihler verilmektedir. Rodos Adası'nın kuşatılmasıyla ilgili menkabe dolayısıyla bu tarihe daha yakın olan 1520 belki doğru kabul edilebilir.

2. Pîr 'Aliyy-i Aksarâyî (ö. 1528)

Bünyâmin-i 'Ayâşî'nin ne tür bir "isnad" ile hapsolunduğunu açıkça ifade etmeyen Melâmî kaynakları, yerine geçen halifesi Pîr 'Aliyy-i Aksarâyî konusunda biraz daha açıktırlar. Rivayete bakılırsa, tıpkı şeyhi gibi bir çiftçi olup Niğde yakınındaki Aksaray'da oturan Pîr 'Ali hakkında, mehdîlik iddiasında bulunduğu gerekçesiyle tahkikat açıldığı anlaşılıyor. Ancak 957/1550'lerde yazıldığı için daha önce kullanılan bütün Melâmî kaynaklarından daha eski, belki de ilk yazılı Melâmî kaynağı olan *Mir'âtü'l-'Işk* farklı bir atmosfer çizmektedir.

---

49 'Atâyî, s. 65. Rodos 1522 yılında fethedilmişti.

50 Bünyâmin-i 'Ayâşî'nin mezarı bugün, Ayaş'ta –muhtemelen aynı yerde bulunması gereken, ama artıkherhangi bir iz kalmamış olan tekkesine ait– kendi adıyla anılan camiin bitişiğindeki türbesindedir. Bkz. Ekler kısmındaki fotoğraflar.

Eser aslında yazarı ‘Abdurrahman el-‘Askerî’nin şeyhi olup Melâmîlik tarihinde bütünüyle şer‘î çizgiye sadık görünen bir diğer yolun sahibi ve İsma‘il-i Ma‘şukî’ye rakip bir sima olan Pîr Ahmed-i Edirnevî’nin hayatına adanmış olmasına rağmen, Pîr ‘Ali ve oğlu İsma‘il-i Ma‘şukî’nin hayatına dair görgüye dayalı bilgiler verir. Ancak eserdeki güçlü Pîr Ahmed-i Edirnevî yanlılığına mukabil İsma‘il-i Ma‘şukî karşıtlığı, dikkatle kullanmayı gerektirecek kadar sübjektif bir mahiyet arz ediyor. Bununla beraber bu bilgiler, başka hiçbir Melâmî kaynağında olmayan canlı bilgiler olması itibariyle çok önemlidir.

Yukarıdaki alıntıda da görüldüğü üzere *Mir’âtü’l-‘Işk*’a göre Pîr ‘Ali’nin pîri Bünyamîn-i Ayaşî’dir. Kaynaklarımızdan birinin yazarı ve kendisi de bir Melâmî olan Sarı ‘Abdullah Efendi’nin “*Vâris-i velayet-i hakîkat-i Muhammediyye*” sıfatıyla nitelendirdiği Pîr ‘Ali’nin tam adının bütün Melâmî kaynaklarında ‘Alâeddîn ‘Ali olduğu yazılıdır.[51] Lakin Gölpınarlı, Aksaray’da bulunan türbesindeki mezar kitabesine dayanarak Bahâeddîn ‘Ali olduğunu söylüyor.[52] Ama şeyhi bizzat tanıyan ve yanında bulunan *Mir’âtü’l-‘Işk* yazarı onu “Sultânü’l-‘ârifîn Şeyh ‘Alâeddin” unvanıyla zikreder ve asıl adının Pîr ‘Ali olduğunu ve Aksaray’da doğduğunu söyler. Ona göre şeyh zaten halk arasında da bu isimle tanınmıştır.[53] Tasavvufta Hacı Bayram-ı Veli’nin tarikatına, yani “aşk tarikatı”na mensup olup, Bünyamîn-i Ayaşî’nin halifesi olmakla beraber aynı zamanda Üveysî’dir.[54]

Pîr ‘Aliyy-i Aksarâyî, görüldüğü gibi Kanuni Sultan Süleyman dönemini idrak etmiştir ve döneminin tek canlı şahidi ‘Abdurrahman el-‘Askerî’dir. Onun eserinde yer almayan, lakin dönemine ait şifahi rivayetlerin 17. yüzyılda yazıya geçirilmesiyle teşekkül eden Melâmî geleneği, Bünyâmin-i ‘Ayâşî’nin halifesi ve ondan sonraki Melâmî kutbu sayılan bu zat hakkında da fazla bilgi vermemekle beraber, mevcut Melâmî kaynaklarında birbirinden aktarılarak tekrarlanan bir menkabe kaydeder. Bu menkabeye göre, birtakım kimseler şeyhe iftira maksadıyla onun kendisini mehdî ilan ettiğine dair bir söylenti çıkarmışlar ve İstanbul’a şikâyette bulunmuşlardır. Bunun üzerine durumun araştırılması istenmiş ve anlaşıldığına göre Aksaray’da bir mahkeme düzenle-

---

51 Msl. bkz. Sarı ‘Abdullah, s. 246-249; La‘lîzâde, s. 23-27; Vicdanî, s. 50-52; *krş.* Gölpınarlı, s. 43-44.

52 Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 45.

53 ‘Abdurrahman el-‘Askerî, *Mir’âtü’l-‘Işk*, s. 200

54 *Age*, s. 193.

nerek Pîr 'Ali burada yargılanmış, sonunda masumiyeti anlaşılıp salıverilerek sonuç İstanbul'a bildirilmiştir. Hadisenin gerçeklik derecesini merak eden Kanuni Sultan Süleyman, rivayete göre 'Acem (Irakeyn) Seferi'ne giderken Aksaray'a uğrayarak tebdili kıyafetle şeyhi ziyarete gelip bizzat kendisi sorgulamış, fakat sonunda söylentilerin gerçeği yansıtmadığını anlamış, şeyhin yüceliğini kabul etmiştir.[55]

Bundan önce Kanuni'nin Pîr 'Ali ile görüşmesinin mümkün olmadığını, çünkü Irakeyn Seferi'nin onun ölümünden çok sonra olduğunu, Pîr 'Ali'nin Aksaray'daki türbesinde bulunan 935/1528 tarihli mezar kitabesinde geçen "*es-sa'îd eş-şehîd*" ibaresinin, bizzat Gölpınarlı'nın da söylediği gibi, mehdîlik iddiasının vaki olması sebebiyle adı geçen şeyhin bu yüzden öldürülmüş olabileceğini düşündüğümüzü yazmıştık. *Mir'âtü'l-'Işk* çok açık bir ifadeyle Pîr 'Ali'nin 26 Şaban 945/ 17 Ocak 1539 günü Kayseri'de halifelerinden Dedemzâde Hacı Hayreddin'in evinde normal bir şekilde vefat ettiğini kaydediyor. Ona göre şeyh 63 yıl ömür sürmüş olup, cenazesinde "Müslüman Hıristiyan, Yahudi, kadın, erkek, çocuk hazır bulunmuştur.[56]

Bu durumda idam edilmediği, üstelik mehdîlik iddiası yüzünden idam edilmediği açıktır. Ancak adı etrafında böyle bir iddianın dolaştığı ve Kanuni'nin hem şeyhi bizzat görerek tanımak, hem de büyük bir ihtimalle bu iddianın gerçeklik derecesini anlamak üzere şeyhi ziyarete gittiğini kabul etmek gerektir.

3. Hüsâmeddin-i Ankaravî (ö. 1557)

Bayramî Melâmîliği'nin çiftçi kesiminden oluşan Anadolu koluna mensup bulunmakla beraber, Ahmed-i Sârban'dan sonra *kutup* olan Hüsâmeddin-i Ankaravî hakkında Melâmî geleneğindeki bilgilerle resmî Osmanlı belgelerindeki bilgiler birbirine uymaz. Osmanlı yönetimine karşı gelen diğer bütün Melâmî şeyhleri gibi, Hüsameddîn-i Ankaravî'nin de bir iftiraya kurban

---

55 Msl. bkz. Sarı 'Abdullah, s. 246-249; La'lîzâde, s. 23-27; Vicdanî, s. 50-52; *krş*. Gölpınarlı, s. 43-44.

56 'Abdurrahman el-'Askerî, *Mir'âtü'l-'Işk*, s. 200. Böylece Gölpınarlı'nın ve bizim mezar kitabesindeki "es-sa'îd eş-şehîd" ibaresinden yola çıkarak Pîr 'Ali'nin idam edilmiş olabileceği şeklindeki tahminimizin yanlışlığı ortaya çıktığı gibi, mezar kitabesindeki 935 tarihinin de yanlış yazıldığı anlaşılıyor. Ayrıca Melâmî kaynaklarındaki Kanuni'nin Irakeyn Seferi'ne giderken Aksaray'a uğrayıp şeyhi ziyaret ettiğine dair rivayetin de hayali olmadığı meydana çıkmış olmaktadır.

gittiği görüşünü vurgulayan ana Melâmî kaynağı, Sarı 'Abdullah Efendi'nin *Semerâtü'l-Fuâd*'ıdır. Diğerleri ondan ufak kelime değişiklikleriyle nakillerde bulunurlar.

Semerâtü'l-Fuâd'a göre, Şeyh Hüsâmeddin-i Ankaravî, doğduğu ve yaşamakta olduğu Ankara'ya bağlı Haymana'daki Kutluhan Köyü'nde cuma ve bayram namazları için bir cami yaptırmaya teşebbüs etmiş ve bütün müridlerini çağırarak elbirliğiyle işi sona erdirmek istemiştir. Birtakım askerler (sipahiler) de bu davete katılarak inşaatta gönüllü olarak çalışmaya başlamışlardır. O sırada Ankara haslar voyvodası, şeyhin oğluna ait uzun zamandan beri göz koyduğu güzel Arap atını istemiş, beriki vermeyi reddedince, İstanbul'a şikâyette bulunarak şeyhin bütün müridlerini ve bazı askerleri başına topladığını, muhtemelen "*bir fesada mübaşeret eylemek üzere*" olduğunu bildirmiştir. Bunun üzerine merkez şeyhin tutuklanıp hapsedilmesini ve hadisenin araştırılmasını istemiş, emir icra edilerek şeyh tutuklanıp Ankara Kalesi'ne konulmuştur. Ne var ki, ömrü vefa etmemiş ve rivayete göre bir sabah cesedi bulunmuştur.[57]

Buradaki hikâye, 14. yüzyılda Elvan Çelebi'nin *Menâkıbü'l-Kudsiyye*'de Baba İlyas-ı Horasânî için anlattığı hikâyenin neredeyse aynısıdır. Orada da Elvan Çelebi, Baba İlyas-ı Horasânî'nin oturduğu Çat Köyü'nün kadısı Köre Kadı'nın şeyhin çok güzel kır atını istediğini, ancak alamayınca, Sultan Gıyaseddin'e mektup yazarak şeyhin ayaklanmak niyetinde olduğunu bildirdiğini, bunun üzerine sultanın köyü basıp tehlikeyi bertaraf etmek üzere asker yolladığını nakleder.[58]

Bu benzerlik, menkabenin Elvan Çelebi'nin eserinden uyarlanmış olabileceği ihtimalinden dolayı Sarı 'Abdullah Efendi'nin hikâyesinin güvenilirliğini sarsmakla birlikte, kendisinin gerçekten bir kıyam hareketine girişmek üzere bulunduğu düşüncesini gündeme getiriyor. Nitekim *Zeyl-i Şakâyık* da, Hüsâmeddin-i Ankaravî'nin çok cezbe sahibi bir şeyh olması sebebiyle, bir harekete girişeceği şüphesini uyandırdığını, teftiş edilip şer'i kurallara uygun bir biçimde yargılanmak üzere Ankara Kalesi'ne hapsedildiğini, ancak

---

57 Sarı 'Abdullah, s. 256-257; *krş.* La'lîzâde, s. 33; *krş. Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, İstanbul 1314, II, 437 (Burada Evliyâ Çelebi, Şeyh Hüsameddîn-i Ankaravî'nin Ankara Kalesi'nde mahpusken görevlilere öleceğini bildirdiğini, nitekim ertesi sabah hücresinde sarı hurma lifi ile yıkanmış ve kefenine sarılmış olarak cesedinin bulunduğunu, bu işin bütün Ankara halkını hayrette bıraktığını bildirir); ayrıca bkz. Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 71.

58 *Krş.* Elvan Çelebi, *Menâkıbü'l-Kudsiyye*, s. 32-34.

sabaha cesedinin çıktığını yazar ve ölüm tarihi olarak 964 /1566-67 yılını gösterir.[59]

Oysa Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki biri 5 Zülkade 975 / 2 Mayıs 1568, diğeri 18 Muharrem 976 / 13 Temmuz 1568 tarihli, hadiseyle ilgili iki *mühimme* kaydından ikincisinde, "*maslûb Şeyh Hüsam*" tabirinin bulunması, şeyhin Melâmî kaynaklarında iddia edildiği gibi kendi eceliyle değil, resmen idam olunduğunu gösteriyor.[60] Nitekim, 16. yüzyılın ikinci yarısında en faal oldukları bir dönemde Bosna eyaletindeki Bayramî Melâmîleri'ni çok yakından tanımış bulunan Münîrî-i Belgrâdî mahlasıyla meşhur Nûrullah-ı Bosnavî (ö. 1617) de, *Silsiletü'l-Mukarrebîn* isimli eserinde Şeyh Hüsâmeddin-i Ankaravî'nin idam olunduğunu yazmaktadır.[61] Birbirini destekleyen bu iki kayıt, şeyhin mahkemede –herhalde Mehdîlik iddiasıyla ayaklanmaya teşebbüs suçuyla– yargılandıktan sonra Ankara Kalesi'ne hapsedilerek idam olunduğunu açıkça ispat ediyor.

Münîrî-i Belgrâdî, Hüsâmeddin-i Ankaravî için "*Ankara'da salbolunup revişi ma'lûl olduğu*"nu, buna karşılık müridlerinin şeriata uygun hareket ettiklerini yazsa da,[62] yukarıda sözü edilen *mühimme* kayıtlarında, bir yandan şeyhin para, elbise ve diğer eşyadan ibaret oldukça zengin terekesinin ele geçirilmesi, diğer yandan önde gelen halifeleri Mahmud ve Kızıl Ali başta olmak üzere bütün müridlerinin ve ahbabının gizlice tahkikata tabi tutularak "ehl-i fesad" oldukları açığa çıkanların hapsrinin istenmesi, Münîrî-i Belgrâdî'yi tekzib ediyor.[63]

Her ne kadar Melâmî kaynaklarında ve arşiv belgelerinde Şeyh Hüsâmeddin-i Ankaravî'nin mehdîlik iddiasıyla bir ayaklanma teşebbüsünde

---

59 'Atâyî, s. 70.

60 Ahmed Refik, "Osmanlı Devrinde Râfizîlik ve Bektaşîlik", *DEFM*, IX/2 (1932), s. 42-43'te 25 ve 26 numaralı belgeler.

61 Münîrî-i Belgrâdî, *Silsiletü'l-Mukarrebîn Menâkıbu'l-Müttekîn*, Süleymaniye (Şehid Ali Paşa) Ktp., nr. 2819, v. 139b.

62 Müellif, şeyhin müridleri için

> Ammâ dervîşlerinde ne Şer'-i Şerîf'e muhalif vaz' ve ne i'tikada muğayir sun' müşâhede olunmamışdır. Belki hacc-ı şerîfe râğıblar ve evâmir-i ilâhiyye icrâsında tâlibler, nihâyet nevâfilden ma'zûl ve evrâd ü ezkârdan 'udûl katlarında câyizdir. Ve ânı hucub-i nûrâniyyeden 'add iderler. Ammâ ferâyızı ecl itibariyle iclâl ve süneni âdâbıyla kemâle sa'y iderler

ifadesini kullanıyor. Bu da gösteriyor ki, Melâmî dervişleri şeriatın gereklerine son derece uyar görünme konusunda titizliği elden bırakmıyorlardı.

63 Yukarıda 60 no'lu dipnotta gösterilen yerlerdeki belgeler.

bulunmak üzere olduğuna dair açık bir kayda rastlanmıyorsa da, Melâmî rivayetiyle resmî belgelerde söz konusu edilen "fesad"ın, böyle bir teşebbüsü kastettiği çok açıktır. Nitekim Kanuni Sultan Süleyman'ın son yıllarında, gerek sık ve uzun savaşlar, gerekse iktisadi bazı problemler sebebiyle Anadolu'daki sosyal düzenin bir buhran içine girmiş bulunması, daha önceki kutuplar zamanında olduğu gibi, bu çiftçi Melâmî kutbunun da, zaten Melâmîliğin geleneğinde kuvvetle yer etmiş bulunan mehdîci ideolojinin sevkiyle böyle bir ayaklanma hareketi planlamasına rahatlıkla yol açmış olabilirdi. Çok muhtemelen bu sezilmiş bulunmalıdır ki, merkezî yönetim harekete geçmiş ve Hüsâmeddin-i Ankaravî idam olunmuştur.

E) Şehir Melâmîliğinden Merkezî Yönetime Kurban Verilen *Kutup-mehdîler*:

1. Oğlan Şeyh İsma'il-i Ma'şukî (Derviş Kemal, Çelebi Şeyh) (ö. 1538)

a) Hayat Hikâyesi

Pîr 'Aliyy-i Aksarâyî'nin oğlu olup, Melâmî kaynaklarının "Çelebi Şeyh", Osmanlı kaynaklarının ise halk arasında yaygın lakabıyla "Oğlan Şeyh" diye andıkları İsma'il-i Ma'şukî, kısa ömrüne rağmen, Bayramî Melâmîliği tarihindeki en önemli ideolojik ve yapısal değişimlerden birini gerçekleştiren şahsiyettir. Onunla beraber Melâmî hareketi ikiye bölünmüştür. Trajik akibeti sebebiyle modern literatür diğer Melâmî kutuplarından çok onun üzerinde önemle durur.[64]

Melâmî kaynakları, genç yaşında trajik bir şekilde ölüme yollanan bu coşku dolu panteist şeyhten, adeta Melâmî geleneğinin Hallâc-ı Mansûr'unu yaratmışlardır. Bu kaynaklar, henüz bir delikanlı olarak İstanbul'a gelen bu genç kutbun, harikulade bir zekâ ve bilgi sahibi olduğunu ileri sürerler. İşte

---

64 Msl. bkz. Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 48-50; Yurdaydın, "Düşünce ve Bilim Tarihi", Türkiye Tarihi 2, s. 166-169; Imber, "Malâmatiyya", *EI²*; A. Yaşar Ocak, "Kanunî Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı Resmî Düşüncesine Karşı Bir Tepki Hareketi: Oğlan Şeyh İsma'il-i Mâşukî", *OA*, X (1990), s. 49-58; Ekrem Işın, "İsmail Maşukî", *DBİA*; Reşat Öngören, "Şerîatın Kestiği Parmak: Kânunî Sultan Süleyman Devrinde Îdam Edilen Tarîkat Şeyhleri", *İAD*, I /1 (Ocak-Haziran 1996), s. 123-131; Mahmut Ay, "Osmanlı'da İtikadi Alanda Aykırı Bir Düşünce: Şeyh İsmail Maşuki", *Journal of the İslâmic Research*, 12/1(1999), ss. 34-39; DİA, "İsmail Ma'şûkî", *TDVİA*.

Bayramî Melâmîliği'ndeki sözünü ettiğimiz dönüşüm, onun İstanbul'da geçirdiği yıllar esnasında vuku bulmuştur.

Bir defa İsma'il-i Ma'şukî'nin İstanbul'a gelmesi, Bayramî Melâmîliği'nin, tarihinde ilk olarak imparatorluk merkezine, yani kırsal kesimden büyük şehre ayak basması, dolayısıyla tarikatın mensuplarının klasik sosyal tabanına yeni bir kesimin, eklenmesi demekti. Öyle anlaşılıyor ki, bu ateşli, cezbeli ve cerbezeli genç Melâmî kutbu, Aksaray'dan İstanbul'a gelişini takip eden yıllar içinde, daha önce çiftçi ve köylülerden, timarlı sipahilerden, kasabalı esnaf ve tüccar kesiminden oluşan bir taşra tarikatını –kısmen daha önce babasının halifeleri aracılığıyla bir ölçüde değişim başlatılmakla beraber– askerler ve bürokratlar, şairler ve ediplerden oluşan bir entelektüel kesime, çoğunlukla da şehirli esnaf ve tüccar tabakasına dayanan bir yüksek sınıf tarikatı durumuna yükseltmeye muvaffak olmuştu. Nitekim kısa zamanda yaşı sebebiyle halk arasında "Oğlan Şeyh" diye şöhret yapan bu genç şeyhzâdenin, Ayasofya ve Bayezid camiilerinde verdiği vaazlarla etrafina coşkun bir mürid ve hayran kitlesi toplamayı başardığı müşahede ediliyor.[65]

Coşkun mistik mizacı ve gençliğinin de verdiği pervasızlıkla, vaazlarında kendisini bir *zındık ve mülhid* olarak mahkeme önüne çıkaracak sözler sarf etmesine sebep oluyordu. Melâmî kaynakları, onun hulûle delalet edebilecek mistik, coşku dolu şiirlerinden, rahatlıkla panteizme yorulabilecek Vahdet-i Vücûd anlayışını yansıtan manzumelerinden bazılarını zikrederler.[66] La'lîzâde bu konuyu "*seccade-i irşad ve kutbiyyetde Çelebi Şeyh* (İsma'il-i Ma'şukî)

---

65 Msl. bkz. 'Abdurrahman el-'Askerî, *Mir'âtü'l-'Işk*, s. 219; 'Atâyî, s. 89; Sarı 'Abdullah, s. 250; La'lîzâde, v. 123a; Müstakîmzâde, s. 18.

66 Bu şiirlerin bir kısmı Gölpınarlı tarafından, Süleymaniye (Hâlet Efendi) Ktp. nr. 800'de, Hasan ibn Mehmed adına kayıtlı, 1044 / 1634-35 tarihli bir mecmuadan naklen yayımlanmış olup (bkz. *Melâmîlik*, s. 50-54), özellikle şu beyitler dikkat çekiyor:

Ne sûretde zuhûr itsen seni 'ârif bilür şeksiz
Melâik sûreti olsun ve ger perrî ger insan

Velî insan gibi mazhar olımaz zâtına hergiz
Ki ânı sûretin üzre halk etdin edüp ihsân

Velî insan gerek kâmil ki sana ola âyîne
Değildir sûreti insan ola hem sîreti hayvân

...

'Ayn-i Hak oldu vücûdum kaçma ey Hak sûreti
Hak ile Hak ola gör gel vehmi ko Şeytandır

ikamet idicek cezebât-ı ilâhiyye galebe üzre zuhûr idüp ma'ârif-i hakkânî ve esrâr-ı rahmânîyi mutazammın türkî eş'âr ve ledünnî güftâr sudûra başladı" sözleriyle anlatıyor.[67]

Melâmî kaynakları onun İstanbul'a gelişinden altı ay sonra babası Pîr 'Aliyy-i Aksarâyî'nin vefat ettiğini, bunun üzerine Çelebi Şeyh'in Edirne'ye giderek birkaç zaman orada kaldığını, bu sıralarda "*henüz on dokuz yaşında mültehî olmuş* (sakalı yeni çıkmış) *bir şâbb*" (delikanlı) olduğunu yazıyorlarsa da, niçin İstanbul'u bırakıp Edirne'ye gittiğini, sonra neden tekrar İstanbul'a döndüğünü belirtmiyorlar. Bunun sebebini 'Abdurrahman el-'Askerî açıklıyor. Ona göre İsma'il-i Ma'şukî Edirne'de Pîr Ahmed etrafında toplanan dervişleri kendine bağlamak istemiş, irşada sadece kendisinin yetkili olduğunu, Pîr Ahmed'in yetkisi olmadığını söyleyerek onu küçük düşürmek istemişse de başaramamış ve geri İstanbul'a dönmüştür.[68]

İsma'il-i Ma'şukî'nin İstanbul'a dönüşünün epeyce yankı uyandırdığı, bir dönem süren Ayasofya ve Bayezid camiilerindeki vaazlarının halk arasında büyük heyecan yarattığı anlaşılıyor. Yine aynı kaynaklar, genç kutbun aleyhinde dolaşan birtakım sözler yüzünden ortalığın karışmak üzere olduğu bir sırada, Kanuni Sultan Süleyman'ın ona haber göndererek kendine erişebilecek herhangi bir felaketten kurtulması için memleketine, yani Aksaray'a dönmesini tavsiye ettiğini, hattâ bu tavsiyeye kendi yaşlı müridlerinin de katıldığını, ancak onun bunlara kulak asmayıp eski faaliyetlerine ve sözlerine devam ettiğini kaydediyorlar.[69]

Nihayet olan olmuş ve yapılan ihbarlar sonucu İsma'il-i Ma'şukî yakalanarak müridleriyle birlikte *zendeka ve ilhad* suçundan mahkeme önüne çıkarılmıştır. *Zeyl-i Şakâyık*, bazı kimselerin, genç şeyhin halk arasında yol açtığı karmaşanın yaratacağı tehlikeyi görerek Sahn müderrislerinden Çivizâde'ye şikâyette bulunup onun öldürülmesini istediklerini, bu şikâyet üzerine Çivizâde'nin teşebbüsüyle olayın mahkemeye intikal ettiğini kaydeder. Mahkeme heyeti, dönemin şeyhülislamı İbn Kemal başta olmak üzere,

---

67 La'lîzâde, v. 123a.

68 Sarı 'Abdullah, s. 249; La'lîzâde, *aynı yerde*; Müstakîmzâde, *aynı yerde*; 'Abdurrahman el-'Askerî, s. 223.

69 *Ag eserler, aynı yerlerde.* Kanuni Sultan Süleyman'ın gerçekten İsma'il-i Ma'şukî'ye böyle bir ihtarda bulunup bulunmadığını bilemiyoruz. Ancak böyle bir şey mümkün olabileceği gibi, Melâmî geleneğinin, bu büyük sultanın hatırasına saygıdan dolayı böyle bir rivayete yer vermiş olacağı da düşünülebilir.

zamanın Sahn müderrislerinden Ebussuud Efendi ile İstanbul kadısı Şeyhî Çelebi'den ve diğer ileri gelen ulemadan oluşmuştur.[70]

Gerek 'Atâyî'nin, gerek bizzat klasik Melâmî kaynaklarının haber verdiğine göre, mahkeme 935/1528-29 yılında vuku bulmuştur. Ama bu mahkemenin bugün elimizde bulunan resmî sicil kaydı çok açık bir biçimde 20 Zülhicce 945/9 Mayıs 1539 Cuma gibi kesin bir tarihi ihtiva ediyor.[71] Bu belgeden anlaşıldığına göre mahkeme, Oğlan Şeyh'in sorgulanması esnasında, bizzat kendisinin huzurunda tam sekiz şahidin muhtelif defalar ifadelerine başvurmuş ve ona isnat ettikleri sözleri tek tek dinlemiş ve kendisine de dinlettirmiştir. Kaynaklara göre uzun tartışmaların sonunda, Oğlan Şeyh'in bir *zındık ve mülhid* olduğu sonucuna varılmış, Şeyhülislam İbn Kemal'in verdiği, Ebussuud Efendi ile Şeyhî Efendi'nin de katıldıkları fetva ile müridleriyle birlikte idama mahkûm edilmiştir. Fakat aşağıda görüleceği gibi 1539 yılında İbn Kemal'in hayatta olmaması sebebiyle fetvayı verenin o olmadığını bugün biliyoruz.

Mahkemenin Oğlan Şeyh'in yargılanması konusunda çok hassas hareket ettiği, sorgulamanın tek celsede bitirilmeyip birkaç celse uzatıldığı, mesele üzerinde uzun uzun tartışıldığı, Ebussuud Efendi'nin –aşağıda bahis konusu edilecek olan– Gazanfer Dede hadisesi vesilesiyle zamanın veziriazamına yazdığı mektubundan anlaşılıyor. Yine bir Bayramî Melâmîsi şeyhi olan Gazanfer Dede meselesinde bu defa bizzat şeyhülislam olarak mahkemeye katılmış bulunan Ebussuud Efendi, önemli bir tarihî ve hukukî belge niteliğindeki bu mektubunda, Oğlan Şeyh hakkındaki idam kararını nasıl aldıklarını aynen şu satırlarla anlatıyor:

> Anın katli emrinde fakîr hadd-i mu'tâdden hariç tevakkuf ve teennî itmişimdir. Merhûm Mevlânâ Şeyhî Çelebi ilhadına hükm itdikden sonra iki üç

---

70 'Atâyî, s. 89.

71 Ek: V. Bu belirtilen tarih, doğrudan İsma'il-i Ma'şukî'nin sicil kaydını ihtiva eden tek sayfada bulunmuyor. Bir önceki sayfada, İsma'il-i Ma'şukî'nin sicil kaydının hemen öncesindeki kaydın üstünde yer alıyor. Bununla beraber, İsma'il-i Ma'şukî'nin sicil kaydının hiçbir tarih ihtiva etmemesi, bu kaydın da aynı tarihte yapılmış olması gerektiğini düşündürmektedir. Ancak İsma'il-i Ma'şukî'nin sicil kaydının, bir önceki sayfada yer alan yazıyı yazan kâtibe ait olmadığı da dikkati çekiyor. Yazının başka bir kâtip tarafından yazılmış olması da rahatlıkla mümkündür. Üstelik sicillin müteakip sayfasındaki kayıtların da 945 yılına ait olduğu görülmüştür. İşte bu sebeple söz konusu tarihi doğru kabul etmek gerekir.

meclis dahî tevakkuf idüp asla tevcîhe mecal kalmayup ihtimal munkatı‘ olmayınca hükm olmamışdır.[72]

Bu alıntı gösteriyor ki, Ebussuud Efendi, İsma‘il-i Ma‘şukî'yi idamdan kurtarmak için elinden gelen gayreti sarf etmiş, dava süresini normalden fazla uzatarak bu genç adamı kurtarmak için her türlü ihtimali denemiş, birkaç toplantı boyunca bir çıkış yolu aramıştır (nitekim bu çıkış yolunu Gazanfer Dede için bulacaktır). Ancak şahitlerin ifadelerindeki açıklık karşısında şeyhülislamın ve İstanbul kadısı Şeyhî Efendi'nin tutumları buna imkân vermediği gibi, deliller karşısında herhangi bir çıkar yol bulamayan Ebussuud Efendi'nin de sonunda ikna olduğu ve karara katıldığı anlaşılmaktadır.

Sonuçta, Melâmîler'in Çelebi Şeyh'i, genç Melâmî kutbu İsma‘il-i Ma‘şukî, bu cerbezeli, gözünü budaktan sakınmaz Vahdet-i Mevcudçu şeyh, Melâmî kaynaklarına göre "*vâkı'a gayr-i mutabık lakin takrirlerine muvafık*" fetva üzerine At Meydanı'ndaki çeşme önünde, yanındaki on iki müridiyle beraber, "seyf-i şeri'at" ile boynu vurularak idam edilmiş, kesik başı ve cesedi denize atılmıştır.[73]

Melâmî geleneği İsma‘il-i Ma‘şukî'nin akıbetiyle ilgili olarak, öldürüleceğinin çok önceden babası ve çevresi tarafından bilindiğini nakleder. Mesela,

---

72 ‘Atâyî, s. 88.

73 ‘Abdurrahman el-‘Askerî, *Mir'âtü'l-‘Işk*, s. 219;‘Atâyî, s. 89; Sarı ‘Abdullah, s. 250; La‘lîzâde, 123a; Müstakîmzâde, s. 19; Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, İstanbul 1314, I, 465; *krş.* Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 48; İsmet Parmaksızoğlu, "Ebussuud", *İA*; Yurdaydın, "Bilim ve Düşünce Tarihi", s. 166; Işın, "İsmail Maşukî", *DBİA*; ayrıca bkz. Üstün, *Heresy and Legitimacy*, s. 100-106. Rivayete göre, idamından üç gün sonra Rumeli Hisarı önünde, bugünkü Bebek semtine yakın Kayalar adlı mevkide önce cesedi sahile vurmuş, müridlerinin gördüğü rüya üzerine, oraya defnedilmiştir. Bundan bir gün sonra da kesik başı deniz üstünde görünmüş ve aynı yere gömülmüştür. Burada zamanla bir mezarlık meydana gelmiş, yakınında da Kayalar Mescidi denilen bir mescid yapılmıştır. Ayrıca At Meydanı'nda başının kesildiği yerdeki çeşmenin yerinde de Parmaklı Mescid veya Üçler Mescidi denilen bir mescit ve bir ziyaretgâh yaptırılmıştır ki buradaki mezar halen ayaktadır: Bkz. Ekler kısmındaki fotoğraflar.
İsma‘il-i Ma‘şukî'nin idamı konusundaki tafsilat için notta gösterilen yerlerden başka bkz. Evliyâ Çelebi, I, 465; Hâfiz Hüseyin Ayvansarâyî, *Hadîkatü'l-Cevâmi‘*, İstanbul 1281, I, 34-35; II, 124-125; Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 49. Şair Nüzhet Erman da, *Ağulu Çiçekler* isimli şiirinin "Şeyh Oğlan"a ayırdığı kısmında genç şeyhin trajedisini yazar (*Türk Dili*, sayı 466, Ekim 1990, s. 207).

babasının şeyhi Bünyâmin-i ‘Ayâşî’nin, devletin hışmına kurban gideceğini çok önceden bildiği için ona İbrahim Peygamber’in oğlu İsma‘il’in ismini verdiği söylenir.[74] Yine aynı gelenek, Kanuni Sultan Süleyman’ın, Irakeyn Seferi’nden dönüşte Aksaray’a Pîr ‘Ali’yi ziyaret için uğradığında, oğlu İsma‘il’i yanına alıp İstanbul’a götürmek için izin istediğini, padişahın bu isteğinin altındaki manayı sezen şeyhin, oğlunun akıbetini bilmesine rağmen, kadere boyun eğerek buna izin verdiğini de bildirir.[75] Ayrıca İsma‘il-i Ma‘şukî’nin, aleyhinde çıkan söylentilerin hayatına mal olacağı tehlikesinden bahsederek İstanbul’dan çıkıp memleketine gitmesini tavsiye eden yakınlarına, “*Bize serencamımız işaret ve beşaret olunmuşdur. Kazaya teslimiz. ‘Âkıbet cismimiz gark-ı hûn olacakdır... Emr-i Hak be-her hâl zuhûr ider*” diye cevap vererek kendi âkıbetini önceden bildiğini gösterdiğini *Semerâtü’l-Fuâd* kaydeder.[76] Fakat bize göre İsma‘il-i Ma‘şukî’nin kendini ölüme sürükleyen tavrı hakkında tasavvufî zihniyet çerçevesinde makul bir yorumu, *Sergüzeşt* yazarı yapmaktadır: “*Vakt-i şebâbda nâil-i kutbiyyet olan mahbûb ve meczûb, emr-i hilâfet kaydına tahammül idemez. ‘Âdetullâh bunun üzerine cârîdir.*”[77]

Buraya kadar anlattıklarımız, merhum Gölpınarlı sayesinde bilinmekte olan klasik Melâmî kaynaklarına ve ‘Atâyî’ye dayanarak İsma‘il-i Ma‘şukî’nin trajik macerasının özetlenmiş hikâyesidir. Ancak *Mir’âtü’l-‘Işk* gibi, İsma‘il-i Ma‘şukî’nin babası Pîr ‘Ali Aksarayî’nin yakın çevresine mensup bulunduğu için bu ele avuca sığmaz delikanlıyı yakından tanıyan ‘Abdurrahman el-‘Askerî’nin eseri,[78] yukarıda yazdıklarımızın bir kısmını tekrar gözden geçirmemizi gerekli kılıyor.

‘Abdurrahman el-‘Askerî’nin bu eseri, kronolojik olarak diğer bütün Melâmî kaynaklarından daha eski olması bir yana, yazarın, genç şeyhi ken-

---

74 Msl. bkz. ‘Atâyî, s. 89.

75 Geniş bilgi için bkz. Sarı ‘Abdullah, s. 249; Müstakîmzâde, s. 21. Melâmî geleneğinin, Pîr ‘Aliyy-i Aksarâyî’nin müridlerinden Pîr Ahmed-i Edirnevî’ye dayandırdığı bu rivayete göre, Pîr ‘Aliyy-i Aksarâyî adı geçen müridine, oğlu Çelebi Şeyh’in İstanbul’da öldürüleceğini, ancak kendisi hayattayken buna imkân vermeyeceğini gizlice söylemiş ve kendisini birlikte İstanbul’a yollamıştır.

76 Sarı ‘Abdullah, s. 250.

77 La‘lîzâde, v. 123a.

78 Bu mühim eserden Önsöz’de bahsedilmişti. Yazarı ve muhtevası hakkında geniş bilgi için İ. E. Erünsal’ın zikredilen makalesine ve kitaba yazdığı Giriş kısmına bakılmalıdır.

disine emanet edecek kadar babasının yakını olması, bahsettiği her olayın kesin tarihini vermesi, eserinin değerini artırıyor ve –bazı rezervler koymak kaydıyla– itimat edilir kılıyor. Bu yeni kaynak bize taraflı, lakin yetkili bir kalemden, özellikle İsma'il-i Ma'şukî'nin, babasıyla ve babasının bazı mürid ve halifeleriyle ilişkileri, İstanbul'a gidişi ve bilhassa oradan Edirne'ye geçişi, İstanbul'daki "irşad" faaliyetleri, bu faaliyetlerin mahiyeti ve idam tarihi hakkında yeni bilgiler sunmaktadır. Ancak bu bilgileri kullanırken, yazarın İsma'il-i Ma'şukî'den pek hoşlanmadığını, koyu bir Pîr Ahmed-i Edirnevî (Pîr 'Aliyy-i Aksarayî'nin halifesi) müridi olduğunu asla unutmamalıdır. Yazarın bu tavrı eserinin her sayfasında açıkça görülmektedir. O eserinde İsma'il-i Ma'şukî'yi şöyle tanıtıyor:

> Merkûm be-gâyet tünd-tîz dîvâne-meşrep sâhib-i telvîn civan idi. Bi't-tab' ahlâk-ı pâkîze-i Sultân-ı 'ışka (Pîr 'Ali) muhâlif idi. Sehâen ve hayâen hiç münâsebeti yoğ-ıdı. Zâtında kabiliyyet ve nihâdında letâfet ta'yîn olamamışıdı...Be-gâyet kec-tab' idi.[79]

Görüldüğü gibi ona göre İsma'il-i Ma'şukî heyecanlı, öfkeli ve atak, değişken karakterli bir delikanlı idi ve babasına hiç benzemiyordu. Şeyhliğe kabiliyetli ve layık değildi. Bu ifadeler yazarın İsma'il-i Ma'şukî'den hiç hoşlanmadığını, devamlı kendisine karşı çıkışları sebebiyle onda antipati yarattığını ortaya koyuyor.

Mir'âtü'l-'Işk'a göre Oğlan Şeyh İsma'il-i Ma'şukî'nin asıl adı Derviş Kemal'dir.[80] Fakat bu adın başka hiçbir Melâmî kaynağında geçmediğine bakılırsa anlaşılan unutulmuş, takma olan ikinci ismiyle tanınmıştır.

Yine *Mir'âtü'l-'Işk'a* göre, Melâmîliğin İstanbul'a ayak basması, İsma'il-i Ma'şukî'nin İstanbul'a yerleşmesinden daha önce, 1532'lerde başlamıştır. Pîr 'Aliyy-i Aksarâyî oraya önce Baba Hasan adlı bir halifesini, daha sonra –herhalde kendi de bir esnaf veya tacir olan– Nebî Sûfi isimli bir diğer halifesini göndererek özellikle esnaf ve tüccar içerisinde Melâmîliğin yayılmasını sağlamak için ilk adımları atmıştır. Nebî Sûfi bir süre sonra, aralarında –sonradan Melâmîliğin Edirne kolunun şeyhi olacak olan– halife Pîr Ahmed-i Edirnevî ve yazar 'Abdurrahman el-'Askerî'nin de bulunduğu yeni dervişleriyle beraber 1533'te Aksaray'a şeyhlerini ziyarete gelmiştir.[81] Burada bir süre Pîr

79 'Abdurrahman el-'Askerî, *Mir'âtü'l-'Işk*, s. 112.
80 *Age*, ss. 214-217.
81 *Age*, s. 205-206.

'Aliyy-i Aksarâyî'nin maiyetinde kaldıktan sonra, şeyhleri, görevlerine devam etmek üzere dervişlerini tekrar İstanbul'a yollar. Dervişler dönerken, o sıralarda Kayseri'de medresede okumakta olan genç Derviş Kemal'i (İsma'il-i Ma'şukî)[82] kendilerinin başına geçmek ve irşadda bulunmak üzere ısrarla birlikte götürmek istemişlerdir.[83] Ancak şeyh (metinden anlaşıldığı kadarıyla) hem mizacına güvenmediğinden, hem de gençliği ve tecrübesizliği sebebiyle ehil görmediğinden, irşad faaliyetine kalkışmamak ve yalnızca ilim öğrenmek ve özellikle de Pîr Ahmed-i Edirnevî'nin sözünden dışarı çıkmamak şartıyla oğlunu dervişlerin yanına katıp istemeye istemeye İstanbul'a yollamıştır.[84] Fakat İstanbul'dan gelen –ve muhtemelen kendi gibi genç olan– yeni dervişlerin teşvikleri yüzünden olsa gerek, genç şeyhzâde Derviş Kemal, babasının sıkı tenbihlerinin aksine, irşada ehil olduğuna karar vermiş ve Pîr Ahmed-i Edirnevî'nin nasihatlerini dinlemeyerek yolda onunla kavga çıkarmış, kendine uyan dervişlerle beraber 941/1534-35 tarihinde İstanbul'a gelmiştir.[85]

El-'Askerî her ne kadar bazan üstü kapalı ifadeler kullansa da, satır aralarından, hilafet konusunda çok hırslı olduğu ve bunu beklediği sezilen Pîr Ahmed'in genç şeyhi ileride babasının yerine hilafet makamına geçme konusunda rakip, hattâ engel olarak gördüğünü sezmek mümkün oluyor.

El-'Askerî'nin –bizce açıkça taraflı– versiyonuna bakılırsa, gözü pek şeyhzâde, ne babasının, ne de halifesi Pîr Ahmed-i Edirnevî'nin nasihatlerine uymuş, konulan sıkı yasağa rağmen, İstanbul'daki muhtelif camilerde "irşad"a başlamıştır. İrşada mezun olmadığı halde inadını sürdüren ve bütün nasihatlara arka çeviren Derviş Kemal, nihayet Pîr Ahmed-i Edirnevî'yle büsbütün ters düşerek işi düşmanlığa kadar vardırmıştır.[86] Bunun üzerine Pîr Ahmed, başta 'Abdurrahman el-'Askerî olmak üzere, yanına kendi müridlerini alarak memleketi Edirne'ye gitmiş ve orada Melâmîliği yaymaya başlayarak kısa zamanda pek çok mürid edinmiştir. El-'Askerî İsma'il-i Ma'şukî'nin bu başarıyı kıskandığı için Pîr Ahmed-i Edirnevî'nin arkasından Edirne'ye gittiğini ve onun aleyhinde propaganda yaparak müridlerini kendi tarafına çevirmeye çabaladıysa da başaramadığını iddia etmektedir.[87]

---

82 *Age*, s. 209.
83 *Age*, s. 213.
84 *Age*, s. 214.
85 *Age*, s. 216-218.
86 *Age*, s. 219-220.
87 *Age*, s. 223-224.

Ne var ki iş bu kadarla kalmamış, hadise Pîr 'Aliyy-i Aksarâyî'nin kulağına gitmiştir. Gelen haberden çok rahatsız olan şeyh, bazı dervişlerini yollayarak oğlunu yanına çağırtmışsa da, şeyhzâde davete bilerek epeyce geç icabet etmiştir. Şeyh yanına gelen oğluna tekrar sıkı nasihatlarda bulunmuş, beraber gelen İstanbul'daki müridlerinden bazılarının onu İstanbul'a geri götürmek istemelerine rağmen, bu isteklerini reddetmiştir. Hattâ Pîr Ahmed-i Edirnevî'yi de yanına getirterek oğluyla arasını bulmak istemiş, yine nasihat edip irşadda bulunmasını yasaklayarak oğlunu tekrar onun himayesine vermiştir. Lakin şeyhzâde yine yan çizmiş ve İstanbul yolunda bir kere daha babasına itaatsizlik edip kavga çıkararak Pîr Ahmed-i Edirnevî'nin ayrılıp yeniden Edirne'ye dönmesine sebep olmuştur.[88]

El-'Askerî İsma'il-i Ma'şukî'nin İstanbul'a bu ikinci gidişinin Kanuni Sultan Süleyman'ın Korfu Seferi'ne çıktığı tarihe (943/1537) rastladığını belirtiyor.[89] Böylece, eserinde her vesileyle şeyhi Pîr Ahmed-i Edirnevî'nin sadık bir müridi olduğunu gösteren el-'Askerî'ye göre, Derviş Kemal "*öz başına bir râh-i cedîd peydâ*" eylemiştir. Artık İstanbul'da bir Melâmî şeyhi olarak kendine bağlanan müridlerinin başında "irşad" faaliyetlerini sürdürmüş, sonra da söz dinlemezliğini hayatıyla ödemiş, "*nakş-i vücûdı sahîfe-i rûzgârdan tîğ-i cellâd ile hakk*" edilmiş ve "*nâ-bûd-ı nâ-peydâ*" (hiç dünyada olmamış gibi) olmuştur.[90]

'Abdurrahman el-'Askerî'nin İsma'il-i Ma'şukî olayına dair –kanaatimizce iyice taraflılık kokan, ama genelde başka kaynakların vermediği bilgileri ilk ağızdan nakleden– hikâyesi, aslında anlattıklarının olayın "binde biri" bile olmadığını ve muradının sadece "nasihat" olduğunu belirten bir ifadeyle son buluyor.[91]

Görüldüğü gibi, *Mir'âtü'l-'Işk* diğer Melâmî kaynaklarının atladığı bazı noktalara açıklık getiriyor. Mesela, İsma'il-i Ma'şukî'nin İstanbul'a iki kere gittiğini, üstelik tarihleriyle beraber söylüyor. Ayrıca, Edirne'deki ikametinin Pîr Ahmed-i Edirnevî'nin faaliyetlerini engellemek ve onun dervişlerini kendi tarafina çekmek amacını taşıdığını belirtiyor. Halbuki diğer kaynaklar İsma'il-i Ma'şukî'nin bir kere, üstelik Kanuni Sultan Süleyman tarafindan (çok muhtemelen rehine olarak) İstanbul'a götürüldüğünü ve onun tara-

---

88 *Age*, s. 226-237.
89 *Age*, s. 237.
90 *Age*, *aynı yerde*.
91 *Age*, s. 238.

fından bizzat himaye gördüğünü yazmaktadırlar. Belki daha mühim olanı, babasının kendisine "irşad" izni vermemesine, gençlik ve tecrübesizliğini, gözü pekliğini ileri sürerek iki defa men etmesine rağmen, genç şeyhin kendi tasavvuf anlayışını korkusuzca açıklamaya son derece kararlı olmasıdır.

İşte bu yüzden çok muhtemeldir ki, Pîr 'Aliyy-i Aksarâyî aslında oğlunun irşad yapacak kadar bilgi ve tecrübe sahibi olmamasından çok, gençliği, ataklığı ve gözü pekliği sebebiyle Melâmî inançlarını hiç gizlemeden uluorta anlatarak devletin ve ulemanın tepkisini çekmesinden korkmuştur. Bu suretle hem kendi başına, hem de Melâmî cemaatine bir felaket getirmesine yol açacak olmasından endişe etmiş ve daha çok bu sebeple ona yasak koymak istemiştir.

Bununla beraber, *Mir'âtü'l-'Işk* İsma'il-i Ma'şukî'nin hayatını kronolojik olarak aydınlatmanın ötesinde, ölüm tarihini de kesin olarak bildirmekle, idamına fetva veren şeyhülislamınkimliğinitayine de dolaylı şekilde yardımcı olarak diğer bazı konularda –yukarıda görüldüğü gibi– istisnasız bütün öteki Melâmî kaynaklarının verdiği 935/1529 tarihini tashih ediyor ve böylece İsma'il-i Ma'şukî'nin idamını 945/1538-39'a yerleştirmek gerektiğini gösteriyor.

Bir ikinci konu, bu doğru tarih (945/1538-39) esas alındığında idama fetva veren şeyhülislamın, 'Atâyî'nin söylediği ve vaktiyle onu esas alan –biz dahil– bütün araştırmacıların kabul ettiği gibi İbn Kemal olmadığı anlaşılır. Zira İbn Kemal'in 1535'te vefat ettiği kesin olarak bellidir. Bu demektir ki, İbn Kemal, el-Askerî'nin kaydına göre İsma'il-i Ma'şukî'nin 1537'ye rastlayan ikinci İstanbul seferinden iki yıl önce ölmüştür. Bu itibarla söz konusu fetvayı verenin İbn Kemal değil, 21 Şubat 1539'da vefat eden Sa'dullah Sa'dî Çelebi'nin yerine şeyhülislamlığa getirilmiş olup 1542'de azledilen Çivizâde oğlu Muhyiddîn Mehmed Efendi olması gerekiyor.[92]

Bu konuda araştırıcıları yanıltan bir kaynak, 'Atâyî'nin *Zeyl-i Şakâyık*'ıdır. Burada nakledilen şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin Şeyh Hamza Bâlî ile ilgili fetvası aynen şöyledir: "*Üstâdım fâzıl-ı Rûm İbn Kemal merhûm fetvâsıyla katl olan İsma'il'in katli zendeka ve ilhada binâ olunmuş idi. Şeyh Hamza dahî ol tarîkde ise katli meşrûdur.*"[93]

---

92 Çivizade'ye dair çok iyi çalışılmış tek monografi şudur: Mehmet Gel, *XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Toplumunun Meselelerine Muhalif Bir Yaklaşım: Şeyhülislam Çivizâde Muhyiddîn Mehmed Efendi ve Fikirleri Üzerine Bir İnceleme*, GÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 2010.

93 'Atâyî, *Zeyl-i Şakâyık*, s. 71.

Görüldüğü gibi burada Ebussuud Efendi, üstelik kendisinin de hazır bulunduğu İsma'il-i Ma'şukî'nin mahkemesinde fetvayı verenin, o zaman şeyhülislam olan hocası İbn Kemal olduğunu açıkça söylemektedir. Ama belli ki 'Atâyî bu kaydı aldığı kaynağın hatasını tekrarlamaktadır. Böylece 'Atâyî'nin kaydının da yanlışlığı ortaya çıkıyor.

Aslında, İsma'il-i Ma'şukî'yi yargılayan mahkemenin –aşağıda geniş olarak ele alacağımız– sicil kaydı da *Mir'âtü'l-'Işk*'ı teyid etmektedir.. Bu sicillin tarihi, ayıyla günüyle 20 Zilhicce 945 (9 Mayıs 1539) Cuma gibi kesin bir tarihtir. Söz konusu 945 tarihinin "4" rakamı –ekler kısmındaki tıpkıbasımında da görüleceği gibi– net okunur bir şekilde olmayıp karalanmıştır ve ilk bakışta "3"e çok benzemektedir. Bu sebeple biz de daha önce –muhakkak ki 'Atâyî'nin ve Melâmî kaynaklarının etkisiyle– bunu "3", dolayısıyla tarihi 935 olarak okumuş ve 20 Zilhicce 935 (25 Ağustos 1529) olarak zikretmiştik.[94] Oysa sicil kaydını ilk defa gören Mustafa Akdağ ise, bu tarihi (945) doğru okumuş ve kitabında bunun miladi karşılığı olan 1539'u vermiştir.[95] Nitekim bu konuda ilk araştırmanın sahibi merhum A. Gölpınarlı da, *Melâmîlik ve Melâmîler*'in basma nüshasının sayfa kenarlarında sonradan yaptığı eklemelerde idam tarihini –büyük bir ihtimalle sicil kaydını görüp– 945 olarak düzeltmiştir.[96] Zaten 20 Zilhicce 935 (25 Ağustos 1529) tarihi cumaya değil, çarşambaya rastlamaktadır. Buna mukabil 20 Zilhicce 945 tarihi ise gerçekten 9 Mayıs 1539 cuma gününe karşılık gelmektedir.

Sonuçta Oğlan Şeyh İsma'il-i Ma'şukî'nin trajik sonu, henüz –on dokuz değil– yirmi dokuz yaşında bir genç olması sebebiyle de bir kısım halk arasında büyük bir üzüntüyle karşılanmış ve kısa zamanda zulmen katledildiğini vurgulayan, defnolunduğu yere nur indiğini bildiren birtakım menkabelerin çıkmasına yol açmıştır.[97] 'Atâyî de mesele hakkında "*Ve'l-'ilmü 'ind'Allâhi'l-*

---

94 Bkz. Önsöz'de zikredilen makalelerimiz.

95 *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi*, İstanbul 1979, 2. baskı, II, 64.

96 Bkz. *Melâmîlik ve Melâmîler*, tıpkı basım, (haz. Murat Bardakçı), İstanbul 1992, s. 40. Merhum Gölpınarlı üstelik bu tarihi "Feyz-i dâimî " şeklinde kendi imzasıyla ebced hesabına göre de ifadelendirmiştir. Çok muhtemeldir ki o da ya *Mir'âtü'l-'Işk*'ın bir başka nüshasını görerek veya bizim henüz bilmediğimiz daha başka bir kaynağa, belki de sonradan gördüğü sicil metnine dayanarak bu düzeltmeyi yapmış olsun.

97 Mesela Evliyâ Çelebi'nin anlattığı çok ilginçtir. Evliyâ Çelebi Rumeli Hisarı'ndaki ziyaretgâhları anlatırken İsma'il-i Ma'şukî'ninkine dair şu menkabeyi zikreder: Rivayete göre şeyh idam olunduktan sonra cesedi Ahur Kapı'dan denize bırakılmış,

'Alîmi'l-Habîr" diyerek genç şeyhin idamının yerindeliğinden şüphe duyduğunu ve hakiki mahiyetini bilemediğini adeta göstermek istemiştir.[98]

Sözü edilen menkabeler, İsma'il-i Ma'şukî'nin vefatının kamuoyunda tasvip görmediğinin bir göstergesi olarak anlamlıdır. Ölümünden yıllar sonra bile, fikirlerinin yalnız müridleri arasında değil, bir kısım halk arasında da hâlâ tasvip görüp taraftar topladığı, Ebussuud Efendi'nin bir fetvasından ve bir *mühimme* kaydından anlaşılıyor. Ebussuud Efendi'nin fetvalarını ihtiva eden mecmualarda yer alan, "*Sâbıktan katlolunan Oğlan Şeyh dedikleri şahıs zulmen katlolundu diyen Zeyd'e ne lâzım gelir? El-Cevap: Anın mezhebinde ise katlolunur*" şeklindeki fetvası,[99] olayın yıllar sonra bile hâlâ tartışıldığını, dolayısıyla halk arasında İsma'il-i Ma'şukî'yi savunanların bulunduğunu gösterir. Nitekim 27 Cemâziyelâhir 967 / 25 Mart 1560 tarihli bir *mühimme* kaydı da, olaydan yirmi bir yıl sonra bile şeyhin müridlerinin İstanbul havalisinde köy köy dolaşıp faaliyette bulunduklarını, hükümetin bunları çok sıkı takip ettiğini gösteriyor.[100]

b) Düşüncesi

Çelebi Şeyh, Derviş Kemal yahut Oğlan Şeyh İsma'il-i Ma'şukî'nin fikir ve inançlarına, camiilerdeki vaazlarında bahsettiği konulara gelince, ne resmî Osmanlı kaynakları, ne de bizzat Melâmî kaynakları bunlardan söz ediyorlar.

---

hisarın önüne kadar yüze yüze gelmiştir. O sırada Kanuni Sultan Süleyman da hisarda kandilli bahçededir. Tam bu arada bir de bakarlar ki şeyh, idam olunan müridleriyle beraber denizin üstünde ayağa kalkarak Sultan'a hitaben "Hünkârım, bizi haksız yere katl ettiler. Arzıhâle geldik!" diye bağırarak tam bir saat sema ederler. Manzarayı gören Sultan hüngür hüngür ağlarken, onlar tekrar akıntı yönünde ilerleyip Derviş Dede Tekkesi'nin önüne kadar gelirler ve orada defnedilirler. Hikâyenin burasında Evliyâ Çelebi, mezarların üzerine on gece üst üste nur yağdığını gören dervişlerle görüştüğünü belirtir (bkz. *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, I, 465).

98 'Atâyî, s. 89: "(Bu konudaki gerçek) *bilgi, her şeyi bilen ve her şeyden haberdar olan Allah katındadır*".

99 Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvâları Işığında XVI. Asır İstanbul Hayatı*, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1972, s. 196.

100 BOA, *MD* 3, s. 301; *krş.* Ahmed Refik, "Osmanlı devrinde Râfizîlik ve Bektaşîlik", *DEFM*, IX/2 (1932), s. 35. Söz konusu kayıtta, Oğlan Şeyh'in babasının müridlerinin Üsküdar kasabası civarındaki köylerde dolaşarak "*nice kimesneleri ıdlâl idüp Şer'-i şerîfe muhalif iş eyledikleri*" tespit edilmiş olup Üsküdar Kadısı'ndan, bu kişinin ve beraberindeki müridlerin yakalanarak Dîvan-ı Hümâyun'a sevk edilmesi istenmektedir.

Dolayısıyla bunları bize doğrudan aktarabilecek nitelikte yalnızca üç belgeye dayanmak zorundayız:

Birincisi, şeyhülislam İbn Kemal'in, Oğlan Şeyh İsma'il-i Ma'şukî''nin, sûfilerin raks ve deveranının helal ve bir ibadet olduğuna dair savundukları görüşe karşı kaleme aldığı *Risâle fî Tahkîki'l-Hakk ve İbtâli'r-Re'yi's-Sûfiyye fi'r-Raks ve'd-Deverân* (Gerçeğin Araştırılması ve Raks ve Deveran Konusunda Sûfiler'in Görüşünün İptaline Dair Risale) adlı eseridir.[101] Şeyhülislam burada, sûfiyye geleneğinde genellikle bir ibadet gibi telakki olunan raks ve deveranı şiddetle reddetmektedir.

İkinci belge ise, bizzat söz konusu katil fetvası olup metnini görebilmek henüz mümkün olmamıştır. Bu sebeple orada şeyhin idamını gerektiren fikir ve sözler, hareketler olarak nelerin yer aldığını bilmiyoruz. Ancak, o sıralar Sahn müderrisi olup aynı mahkemede bulunan ve yukarıda bu konudaki mektubundan söz edilen Ebussuud Efendi'nin bu meseleye dair fetva metinleri elimizdedir. Kendi babası Şeyh Muhyiddîn Yavsî'nin de muhtemelen Bayramî Melâmîliği'ne yakın olması dolayısıyla Oğlan Şeyh'i idamdan kurtarabilmek için epeyce gayret sarf eden, ancak herhalde şeyhin aleyhindeki şahadetler sebebiyle başarıya ulaşamayan Ebussuud Efendi'nin bu meseleye dair fetvaları, bir dereceye kadar bize yardımcı oluyor. Bu fetvalarda İsma'il-i Ma'şukî''ye yöneltilen en önemli ithamlardan biri, kendisinin raks ve deveran'ın helal olduğunu ve ibadet yerine geçtiğini iddia etmesi, ayrıca bu iddiasını bazı âyet ve hadisleri kullanarak "Allah'a ve Peygamber'e iftira yoluyla" ispata kalkışmasıdır. Ebussuud Efendi'ye göre, İsma'il-i Ma'şukî bu kadarla kalmayıp, haram olduğunu bile bile "*ulema ehl-i zevkin esrarına muttali değildir*" diyerek fıkıh hükümlerini ret ve bildiğinde ısrar etmiş, böylece zındık olarak katledilmeye müstahak olmuştur.[102] Daha önce söylediğimiz gibi, Ebussuud Efendi de sonunda, kurtulması için o kadar uğraştığı bu genç şeyhin, gerek kendi pervasız ifadeleri, gerekse şahitlerin sözleri karşısında idamına rıza göstermek zorunda kalmıştır.

Üçüncü belge ise, İsma'il-i Ma'şukî'yi yargılayan mahkemenin daha önce bahsi geçen sicil kaydıdır. Bugün halen İstanbul Şer'iye Sicilleri Arşivi'nde Evkaf-ı Hümâyun Müfettişliği Sicilleri kısmında 4/2 numarada kayıtlı defterin 35. sayfasında yer alan bu sicil suretinden bir özetini aktararak ilk bah-

---

101 Bu risalenin analizi ve tartışılması için bkz. Üstün, *Heresy and Legitimacy*, s. 108 vd.

102 Düzdağ, s. 85-86.

seden, merhum Mustafa Akdağ'dır.[103] Osmanlı din ve düşünce tarihi bakımından olduğu kadar, hukuk tarihi bakımından da bir değere sahip olan tek sayfalık bu önemli belge, ne yazık ki sadece mahkemede şahit olarak bulunan sekiz kişinin isim ve ifadelerini ihtiva ediyor. Tipik Osmanlı mahkeme sicil kaydı geleneğine tamamen uygun olan bu ilginç belgeden, şahitlerin ifadelerini İsma'il-i Ma'şukî'nin huzurunda verdikleri, ayrıca, "***kendünün etbâı dahî muvâcehesinde şehâdet itdiler***" cümlesinden anlaşıldığı kadarıyla, her ne kadar diğer şahitler gibi isimleri birer birer kaydedilmiş olmasa da, bizzat müridlerinden bazılarının da şahitlik ettikleri anlaşılıyor. Buna mukabil, onun bu ifadelere verdiği karşılıklar ve savunması esnasında neler söylediği sicilde yer almıyor. Bizim açımızdan –üstelik kendi ağzından olması itibariyle– birinci derecede kaynak olacak kendi sözlerinden maalesef mahrumuz.

Kim oldukları hakkında herhangi bir bilgiye rastlayamadığımız şahitler sırasıyla şunlardır:

1. Derviş Muhammed b. 'Abdilganî
2. Muhyiddîn
3. Şeyh 'Alâeddîn b. Nasuh
4. Hacı Turak (Durak)
5. Mevlânâ Hayreddîn b. Karaca
6. Hasan b. 'Abdillah
7. Muslihuddin b. Ahmed
8. Behlul b. Hüseyin.

Metinde görüldüğü kadarıyla, Muhyiddîn'in beş, Hacı Turak'ın üç, diğerlerinin ise birer konuda ifadelerine başvurulmuştur. İsimleri zikredilen bu şahitlerin ifadelerinde yer alıp Oğlan Şeyh İsma'il-i Ma'şukî'ye atfedilen iddialar şöyle sıralanıyor:

1) İnsanın kadîm (ezelî ve ebedî) olduğu,

2) İnsanın insan olduktan sonra kendisine hiçbir şeyin haram olmayacağı,

---

103 Akdağ, II, 64-65. Bazı kelimelerin yanlış okunması ve yanlış anlaşılmasıyla kısmen bozulmuş sadeleştirilmiş bir metni ise, daha sonra Rıza Zelyut tarafından yayımlanmıştır (bkz. Zelyut, s. 190-192). Burada yer alan sadeleştirilmiş metinde şahitlerden bazılarının isimleri yanlış okunduğu gibi [mesela Hacı Turak (Durak), Hacı Tarak şeklinde okunmuştur], "bizlere" kelimesi "Yezîde", "kumaşınız" (câriyeniz) kelimesi ise, anlamı çözülemediği için olsa gerek, "komşunuz" şeklinde okunarak metne orijinalinde hiç de kastedilmeyen apayrı bir anlam katmıştır.

3) Babasının *kutup*, kendisinin *mehdî* olduğu, kendilerine inanmayanların imanlarının sağlam olmadığı,

4) Şeriatın haram dediği şeylerin helal olduğu,

5) Hz. Musa hakkında "küstah Musa" dediği,

6) Namaz kılanların Cennet'i görmek maksadıyla kıldıkları, "Cennet'e biz merkebimizi bağlamayız" dediği,

7) "Sücî (Şarap) aşk karnışıdır, cezbe-i ilahîdir; bunlarda herhangi bir sakınca yoktur, mü'mine helaldir" dediği,

8) "Yemek, içmek, yatmak, uyumak hepsi ibadettir" dediği,

9) "Oruç, zekât, hac insanlara cürüm için gelmiştir. Bunların bir anlamı yoktur; Mümin olana yılda iki bayram namazı kâfidir. Gerisi avam içindir; birbirinin semerini yememeleri için emrolunmuştur" dediği,

10) İki bayram namazında "secde yerinde beni görün" dediği,

11) "Zina ve livatada bir sakınca yoktur; bunlar aşkın lezzetidir" dediği,

12) "Her kişi Tanrı'dır; her suretten görünen odur" dediği (hulûl),

13) "Ruh bir bedenden çıkar, bir bedene göçer" dediği (tenâsüh),

14) "Kabir azabı, soru, hesap yoktur" dediği,

15) "Ehlullah'ın ardında iki rekat namaz kılmak yeterlidir" dediği,

16) "Kutup, başı Arş'da ayağı Ferş'de on sekiz bin âleme doludur. Asıl Tanrı bu kimsedir" dediği,

17) Müridlerine "karılarınız, oğlanınız ve cariyeniz size helaldir. Bunların cümlesi ise ehlullaha helaldir" dediği,

18) "Görünen Tanrı'ya tapmak gerekir" dediği,

19) "Oğulu, kızı yaratan insanın kendisidir. Kişi bir kadına varır; onunla birleşir; doğan çocuğu Allah yarattı denir; oysa insan kendisi yaratmıştır" dediği.

İşte, İsma'il-i Ma'şukî'nin muhtelif defalar dile getirdiği ileri sürülen fikirleri sicil kaydında böyle sıralanıyor. Ancak, bunların gerçekten onun ağzından çıktığı gibi mi ifade olunduğu, yani gerçekten onun düşüncelerini mi yansıttığı, yoksa şahitlerin kendi anladıkları veya kasten tahrif ettikleri biçimde mi nakledildiği sorusu hemen akla geldiği gibi, şahitlerin kimlikleri, amaçları, zihniyetleri de bir problem olarak ortaya çıkıyor.

Mahkeme heyetinin, –her ne kadar sicilde yer almasa da– karşılarında duran İsma'il-i Ma'şukî''yi dinlemeden, savunmasını almadan, sırf şahitlerin ifadelerine dayanarak hemen idam kararı almış olduklarını düşünmek –özellikle de Ebussuud Efendi'nin mektubunda beyan ettiği hassasiyet göz önün-

de bulundurulduğu takdirde– mantıklı görünmüyor. Muhtemelen bahse konu fikirlerin –tıpkı Molla Kâbız, Nadajlı Sarı ʿAbdurrahman ve Lârî Mehmed Efendi örneklerinde olduğu gibi– bizzat İsmaʿil-i Maʿşukî'nin kendisi tarafından da açıkça ve ısrarla savunulduğu muhakkaktır. Aksi halde, Molla Lutfî meselesindeki gibi, İsmaʿil-i Maʿşukî'nin bu isnatları ısrarla reddetmiş olduğuna dair sözlerinin kaynaklara yansıması gerekirdi.

Bununla beraber, gerçekten İsmaʿil-i Maʿşukî tarafından ileri sürülüp sürülmedikleri konusunu bir kenara bırakarak, belgede yazılı oldukları biçimiyle bu iddiaları bir analize tabi tutarsak, şunları söyleyebiliriz: Bir defa bunlar, Osmanlı Devleti'nin resmî mezhebi olan Sünnî (Hanefî-Mâtüridi) İslâm'ın toptan reddi anlamına gelmektedir. Çünkü açıkça görüldüğü üzere:

1) İslâm'ın o kadar hassasiyetle üzerinde durduğu tevhid inancına karşı çıkılmakta, Tanrı'nın gerçekte insandan başka bir şey olmadığı, görünmeyen değil, "görünen Tanrı'ya", yani *kutb*a tapılması gerektiği çok net bir biçimde ifade edilmektedir. Gerçek yaratıcının da bu sebeple aslında insanın kendisi olduğu yine açıkça söylenmek suretiyle temel İslâm inançlarının en başında yer alan en önemli kavram, yani tevhid inancı reddedilmektedir.

2) İslâm'ın Hesap, kabir azabı, Haşr ü Neşr, dolayısıyla Kıyamet ve Âhiret inancı gibi, temel bir inancı daha reddedilmekte, onun yerine ruh göçüne, yani tenâsühe (reincarnation) inanılmaktadır.

3) Bütün İslâmî helal ve haram kavramlarına karşı çıkılarak tam bir ibâha anlayışı ortaya konulmakta, özellikle zina ve livata konularındaki hükümle insana sonsuz bir cinsel özgürlük tanınmaktadır.

4) Ayrıca İslâm'ın beş temel şartından dördünü teşkil eden ibadet anlayışı da reddedilerek namaz, oruç, hac, zekât gibi, farziyyeti muhakkak ibadetlerin sıradan insanlar için olduğu belirtilmekte, yalnızca iki bayram namazı yeterli görülmekte, o da *kutup* için ibadet olarak değerlendirilmektedir.

A. Gölpınarlı'nın Melâmî geleneğinden nakden İsmaʿil-i Maʿşukî hakkında yazdıkları, bu fikirlerin gerçekten onun tarafından propaganda edilmiş olabileceği ihtimalini güçlendiriyor. Gölpınarlı'ya bakılırsa, Melâmîler arasında şeyhten müride aktarıla aktarıla intikal eden rivayetlere göre, İsmaʿil-i Maʿşukî müridlerine zikir yaptırırken "Allah! Allah!" yerine "Allah'ım! Allah'ım!" dedirtmekteydi. Gölpınarlı bu kelimelerdeki cinasa dikkat çekiyor.[104] Yani bu rivayet, şeyhin müridlerini bu kelimelerle zikrettirmek

104 Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 49.

suretiyle kendisinin Allah olduğu inancını vurguladığını anlatmak istemektedir. Zaten bu, yukarıda tartışılan *kutup* anlayışına da aynen uymaktadır. Nitekim Gölpınarlı'nın yayımladığı bir manzumesinde de İsma'il-i Ma'şukî,

> 'Ayn-ı Hak oldı vücûdum kaçma ey Hak sûreti
> Hak ile Hak olagör, gel vehmi ko, Şeytandır

ifadesiyle tıpkı Hallâc-ı Mansûr gibi "*Ene'l-Hakk*" demek istiyor.[105]

Bu kadar güçlü bir hulûl inancının Bayramî Melâmîliği'nin bir kesiminin hemen hemen en önemli karakteristiği olduğunu söyleyebiliriz. Bu inancın tekellüfsüz, açık açık defalarca ifade edildiği önemli bir belge grubuna sahibiz ki, bu belge grubu, "Oğlan Şeyh" İbrahim Efendi'nin (ö. 1655) eserleridir. Özellikle *Kutbiyye-i Dil-i Dânâ* veya *Kasîde-i Dil-i Dânâ* diye tanınan manzum eseri bu konuda büyük bir önem arzeder. İbrahim Efendi aynen şöyle diyor:

> Benim Allah'lığım 'abdiyyetim ile olur hâsıl
> Allahım olmasa kalde zuhûrum eylerim ihfâ
> Ben ol zâtım ki 'Îsâ'lık Muhammed'lik sıfatımdır
> Sıfâtımdan görinür zât-ı pâkim nûr-ı bî-hemtâ[106]

Görüldüğü gibi Oğlan Şeyh İbrahim Efendi hulûle kail olduğunu burada açık açık belirtiyor. Dolayısıyla İsma'il-i Ma'şukî'nin de aynı silsilenin bir Melâmî kutbu olarak benzer inancı dile getirmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Böyle olunca, dönemin Osmanlı toplumunda, üstelik imparatorluğun başkentinde bu inançların propaganda edilmesinin ne büyük gürültülere yol açacağı kolayca tahayyül edilebilir. İsma'il-i Ma'şukî'nin bu fikirlerinin sıradan cahil insanlara son derece çekici gelmiş olması, onları yanlış birtakım hareketlere ve taşkınlıklara sevk etmiş bulunması her zaman için mümkündü, ki herhalde gerçekte de böyle olmuş olmalıdır.

Mustafa Akdağ, İsma'il-i Ma'şukî'ye atfedilen yukarıdaki iddiaların, mahkemede bulunan tanıkların ifadeleriyle sabit olduğunu belirttikten sonra, şeyhin, yalnız dinî inançları değil, toplumsal ahlâk kurumlarını ve kurallarını da yıkmak amacını taşıdığını belirtir. Ona göre şeyh, bu fikirleriyle esası

---

105 *Age*, s. 53.

106 Oğlan Şeyh İbrahim, *Kutbiyye-i Dil-i Dânâ*, s. 116. Oğlan Şeyh'e dair şuraya bkz. Nihat Azamat, "Olanlar Şeyhi", *TDVİA*.

tasavvufa dayanan toplumsal bir anarşi yaratacak kadar ileri gitmiştir. Öyle ki, onun bu fikirleri birçok kimse tarafından münakaşa olunuyor ve İslâm'ın esaslarını kökünden değiştirmek için dayanak olarak kullanılıyordu.[107]

Sicil kayıtlarında dikkati çeken bir başka ilginç nokta da, İsma'il-i Ma'şukî'nin babasını *kutup*, kendisini *mehdî* olarak nitelemesidir. Bu ifade biçimi, bu sözün henüz babası Pîr 'Aliyy-i Aksarâyî hayattayken söylendiğini gösteriyor. Fakat asıl önemlisi, Bayramî Melâmîliği'nin temel doktrininin, yani kutupluk ve mehdîlik inancının, böylece en yetkili ağızdan dile getirilmiş olmasıdır.

Aslında, sicilde yer alan iddiaların, münhasıran ulûhiyyet meselesi, Âhiret inancı ve belki ibadetlere dair olanlarının vâki olduğu, zina, livata, müridlerin eşlerinin "ehlullah"a helal olması vb. meselelerin ise, İsma'il-i Ma'şukî aleyhinde kamuoyu oluşturarak toplumun çok hassas olduğu bu konularda hem halkın, hem de merkezî yönetimin tepkisini çekmeye, dolayısıyla pekâlâ olayın vehametini artırmaya yönelik menfi propagandalar olabileceği de düşünülebilir.

2. Bosnalı Hamza Bâlî (ö. 1561) ve Hamzavîler

Şeyh Hamza Bâlî, yahut Melâmîyye geleneğindeki meşhur ismiyle Sultan Hamza, Melâmî hareketini nihai olarak Orta Anadolu'dan Rumeli topraklarına taşıyan önder ve yalnız Melâmîliğin değil, belki bütün bir Osmanlı sûfiliği tarihinin, mistik bir ideolojiye dayalı en ilginç toplumsal hareketlerinden birinin başlatıcısı olarak dikkati çekiyor. Bu sebeple hiçbir Melâmî şeyhinin onun kadar Osmanlı resmî belgelerine yansımadığını da söyleyebiliriz. Özellikle Hamza Bâlî ve müridlerinin faaliyetleriyle ilgili *mühimme* defterlerindeki kayıtlar dikkat çekicidir; bunlar ilk defa merhum Tayyip Okiç tarafından, Hamza Bâlî ve Hamzavîlik'le ilgili bir çalışmasında kullanılmıştır.[108] Aşağıda geniş olarak ele alınacağı üzere bu kayıtlar, Hamza Bâlî'nin önderliğindeki Melâmî hareketinin ne kadar geniş boyutlara ulaştığını göstermektedir.

Melâmî kutupları arasında çok saygın bir yere sahip olup, Melâmîliğin tarihini köklü bir şekilde etkileyen Boşnak kökenli bu ilginç şahsiyet

---

107 Akdağ, II, s. 65-66.

108 Tayyip Okiç, "Quelques document inédits concernant les Hamzawites", *Proceedings of The Twenty-second Congress of Orientalistes*, (15-22 Eylül 1951, İstanbul), Leiden 1957, s. 279-286.

hakkında,[109] bizzat Melâmî kaynaklarıyla öteki Osmanlı kaynakları arasında her zaman olduğu gibi uyuşmazlık mevcuttur. Melâmî kaynaklarında verilen bilgiler açık değildir. Hamza Bâlî hakında en teferruatlı bilgi *Sergüzeşt*'tedir. Buradaki metnin sonraki bütün Melâmî metinlerine kaynaklık ettiği anlaşılıyor. Melâmîliğin temel kaynaklarından olan *Semerâtü'l-Fuâd*'da ise, diğer Melâmî kutuplarına ayrılan yerlerin aksine, Hamza Bâlî'den ancak birkaç satırla bahsedilmiştir.

Melâmî geleneği, asıl adının Bâlî olup Hamza isminin kendisine, İslâm'ın ilk şehidi Peygamber'in amcası Hz. Hamza'dan kinaye olarak, ileride şehit edileceğine işaret etmek üzere, şeyhi Hüsameddîn-i Ankaravî tarafından verildiğini bildirir.[110] Tayyip Okiç, iki Boşnak araştırmacıdan naklen, Hamza Bâlî'nin, Bosna'nın Vlasenitza nahiyesine bağlı Orlovici Köyü'nde doğduğunu ve vaktiyle dönemin Osmanlı sultanı tarafından bu köy kendisine bağışlanan Şeyh Hamza'nın soyundan geldiğini söylüyor.[111] Alexandre Lopasic ise daha ilginç bir iddia ortaya atarak onun Şeyh Hamza'nın torunu yahut Şeyh Hamza'nın mühtedi kölesi Hasan b. Abdullah'ın oğlu olduğunu yazıyor.[112]

Sergüzeşt'teki kayıtlardan anlaşıldığına göre, Hamza Bâlî memleketi Bosna'dan ayrılıp İstanbul'a gelmiş, bazı vezirlerin hizmetinde bulunmuş avamdan bir kişidir.[113] Yine Tayyip Okiç'in, Hammer'den naklen kaydettiğine göre, Hamza Bâlî'nin yanında çalıştığı bu vezirlerden biri de Pertev Paşa'dır.[114] Tasavvufa olan eğilimi, onda aşırı derecede riyazata düşkünlük yaratmış olmalıdır.[115] Belki coşkun bir meczup karakterden kaynaklanan bu eğiliminin sevkiyle Hüsameddîn-i Ankaravî'ye intisap etmiş olduğu tahmin

---

109 *Zeyl-i Şakâyık*'ta yer alan kısa hal tercümesinde Hamza Bâlî'nin "Bosnaviyyü'l-asl" olduğu kayıtlıdır (bkz. 'Atâyî, s. 70).

110 La'lîzâde, s. 34-36.

111 Başagiç, *Bosnjaci i Hercegovci u İslâmskoj knjizevnosti*, Sarajevo 1912, s. 25 ve Znameniti Hrvati, *Bosnjaci i Hercegovci u Turskoj carevini*, Zagreb 1931, s. 22-23'ten naklen Okiç, s. 280.

112 Lopasic, "İslâmisation of the Balkans with special reference to Bosnia", *JIS*, V/2 (1994), s. 169, not 2. Hamid Algar bu iddiaları spekülatif olarak değerlendiriyor (bkz. "The Hamzeviye", s. 246.

113 La'lîzâde, s. 36.

114 J. von Hammer, *Geschichte des Osmanischen Reich*, Pesth 1827-1835, IV, 236'dan naklen Okiç, s. 280-281.

115 Bu konuda *Sergüzeşt*'te, Hamza Bâlî'nin her gün karnını tavuklar için yapılmış sıvı bir karışımla doyurduğuna dair bir rivayet bulunuyor (bkz. s. 34-35).

edilebilir. Ancak gerçekte bu intisabın nasıl gerçekleştiğine dair kaynaklarda herhangi bir açıklık yoktur. Bununla beraber olay, Melâmîliğin Hamza Bâlî'den daha evvel, muhtemelen İsma'il-i Ma'şukî ve Ahmed-i Sârban zamanında Bosna bölgesi başta olmak üzere, Rumeli havalisinde yayılmaya başladığını göstermesi bakımından önemli bir ipucudur. Öyle anlaşılıyor ki Melâmîlik adı geçen bu kutuplar zamanından beri buralarda oldukça kabul görmüştür. Çok muhtemeldir ki Hamza Bâlî de başlangıçta memleketindeki Melâmî dervişleri aracılığıyla bu yola ilgi duymuş ve Hüsameddîn-i Ankaravî'ye bu vasıta ile ulaşmış olsun. Hamza Bâlî şeyhine intisap ettikten sonra, kısa zamanda yükselerek ileri gelen halifelerden biri olmuş,[116] daha sonra muhtemelen şeyhinin idamıyla memleketine dönüp Melâmîliği yaymaya girişmiştir. İşte onun asıl macerası da bu tarihten itibaren başlamaktadır.

Semerâtü'l-Fuâd yazarı onun için "*ziyade meczûp ve müstağrak*" sıfatlarını kullanırken,[117] La'lîzâde "*sermest-i bâde-i mahabbet*" olduğunu yazıyor,[118] ki aynı şey demektir. Bu ifadeler, Hamza Bâlî'nin güçlü cezbe sahibi (ekstatik) bir sûfi olduğunu belirlediği gibi, kanaatimizce hem temasta bulunduğu kimseleri nasıl etkisi altına alabildiğini, hem de tavır ve hareketlerindeki pervasızlığının sebebini bir dereceye kadar açıklar. Nitekim *Sergüzeşt* yazarı, Hamza Bâlî'nin kısa zamanda etrafına birçok mürid toplayarak Bosna ve Hersek havalisinde Melâmîliği yayma faaliyetlerinde gösterdiği başarıyı, bu kuvvetli cezbesine bağlıyor. Onun anlattıklarına bakılırsa, şeyhin propaganda yöntemi de çok dikkat çekicidir. Rivayete göre, Hamza Bâlî, özellikle meyhaneleri dolaşarak insanlarla konuşup onları "bevl-i Şeytan" (Şeytanın idrarı) olan içki yerine, "ilahî aşkın bâdesi"ni içmeye davet ediyordu. Dinleyenlerin ikna olmamaları mümkün değildi; hemen ona bağlanıyorlardı.[119] *Sergüzeşt*'teki bu bilgi eğer gerçeği yansıtıyorsa, bu cezbeli Melâmî şeyhinin tıpkı Molla Kâbız'a benzer bir propaganda yöntemi uyguladığını ve yalnız

116 *Age*, *aynı yerde*; *krş*. 'Atâyî, s. 70. Hüsameddîn-i Ankaravî ile ilgili daha yukarıda zikredilen mühimme kayıtlarında şeyhin Mahmud ve Kızıl Ali adında iki halifesinin adı geçiyorsa da (bkz. Ahmed Refik, "Osmanlı Devrinde Râfizîlik ve Bektaşîlik", *DEFM*, IX / 2 (1932), s. 42-43'te 25 ve 26 numaralı belgeler), Hamza Bâlî'nin adına rastlanmıyor. Bu ise kanaatimizce o sırada Hamza Bâlî'nin ya henüz önemli bir konumda olmadığını veya tahkikattan kurtulup izini kaybettirdiğini gösteriyor olabilir.

117 Sarı 'Abdullah, s. 257.

118 La'lîzâde, s. 36.

119 *Age*, s. 37.

belirli seviyedeki bazı insanları değil, münhasıran sıradan cahil insanları da muhatap aldığını gösteriyor.

Hamza Bâlî'nin Bosna'da Melâmîliği yaymadaki bu başarısı yalnız Melâmî kaynaklarının bir rivayeti değil, *mühimme* kayıtlarının da vurguladığı önemli bir olay olduğu için, üzerinde durmak gerekiyor. O gerçekten, La'lîzâde'nin dediği gibi, meyhanelerdeki sıradan cahil insanları sadece güçlü cezbesi sayesinde mi kendisine mürid olmaya ikna ediyordu, yoksa daha derinde başka faktörler mi söz konusuydu? Kanaatimizce onun başarısında, kendisinin asıl faaliyet alanları olan Burgos, Hayrabolu, İzvornik, Rodoscuk vb. bölgelerin merkez oluşturduğu geniş bir çevrede elverişli zeminin, daha doğrusu, bu bölgelerdeki dinî-sosyal yapının önemli bir yeri olmalıdır.

Şeyh Bedreddîn'le ilgili bölümde de vurgulandığı gibi, bu bölgeler ortaçağlarda, güneydoğu ve güney Avrupa, Balkanlar dahil, Batı Anadolu'dan İspanya'ya kadar uzanmakta olup, Kathare, Pathar, Albigeois, Vaudois gibi değişik isimler alarak yayılmış Bulgaristan kökenli heretik bir Hıristiyan mezhebi olan Bogomilizm hareketinin merkezlerinden biriydi.[120] Bogomilizm, esasında 6. yüzyılda Bizans İmparatorluğu'nun Doğu ve Orta Anadolu eyaletlerinde ortaya çıkmış olan Pavlosçu hareketin Balkanlar'daki uzantısıydı. Daha önce de belirtildiği gibi, geniş ölçüde Maniheizm'in popüler Hıristiyanlıkla karışmış düalist bir yorumuydu. Bizans merkezî yönetimine karşı uzun süre direnen Pavlosçuluk (Paulisyanizm) yahut Pavlakî hareketinin 9. yüzyılda Balkanlar'a sürülmesiyle oluşmuş, buralarda resmî mezhep

---

120 Balkanlar'da, bu arada Bosna ve Hersek havalisinde Bogomilizm üzerine pek çok inceleme arasında msl. bkz. A. Cronia, *Il Bogomilismo,* Roma 1925; V. N. Sharenkof, *A Study of Manicheism in Bulgaria With Special Reference to the Bogomilism,* New York 1927; Steven Runciman, *The Medieval Manichee*, Cambridge 1947; D. Oblensky, *A Study in Balkan Neo-Manicheism*, Cambridge 1948; A. V. Soloviev, "Autour des Bogomiles", *Byzantion*, XXII (1952), s. 81-103 vd; aynı yazar, "Le Temoignage de Paul Ricaut sur les restes des Bogomiles", *Byzantion*, XXIII (1953), s. 73-86; Tayyip Okiç, "Les Kristians (Bogomiles Parfaits) de Bosnie d'apres des documents turcs inédits", *SF*, XIX (1960), s. 108-117; Milan Loos, "La question de l'origine du Bogomilisme", *Actes du Premier Congres International des Etudes du Sud-est Européennes*, Sofia 1969, III, 265-270; C. Thouzellier, *Hérésie et Hérétiques: Vaudois, Cathares, Patarins, Albigeois*, Paris 1969; Dragoljub Dragojlovic, *Bogomilisme dans les Balkans et l'Asie Mineure*, Belgrad 1982. Bu konuda son zamanlarda dikkate değer yeni monografiler de yayımlanmıştır.

olan Ortodoksluk karşısında halk kitleleri arasında epeyce taraftar bulmuştu. Bogomilizm de tıpkı Paulisyanizm gibi, "ilahî bir kurtarıcı"nın geleceğine olan inancı, yani mesihçiliği doktrininin temeli yapan düalist bir mezhepti.[121] Bogomilizm'in bu karakteristiğine bilhassa dikkat etmemiz gerekiyor; çünkü bu noktanın Melâmîliğin de en belirgin vasfını oluşturduğunu yukarıda göstermeye çalışmıştık.

İşte, Melâmîliğin Bosna ve Hersek bölgelerinde böyle kuvvetle yerleşebilmesinin; bu arada Hamza Bâlî'nin faaliyetlerinde başarılı olmasının asıl sebebini kanaatimizce bu çerçevede aramak gerekir. Nitekim Tayyip Okiç'in Bogomilizm'in münhasıran Bosna ve Hersek'te Osmanlı dönemine ait izlerini tespit maksadıyla, Osmanlı arşiv belgeleri üzerinde gerçekleştirdiği yukarıda sözü geçen mühim araştırma, bizim bu düşüncemizi güçlendiriyor. Ankara Tapu Kadastro ve İstanbul Başbakanlık Arşivleri'ndeki Bosna eyaletinin muhtelif sancaklarına ait 15. ve 16. yüzyıl tahrir defterlerine dayanan bu çok faydalı araştırmada, Bogomiller'in oturdukları bölgeler birer birer tesbit edilmiştir.[122]

Bunlar Osmanlı döneminde bile Bosna ve Hersek'teki Hıristiyan halk arasında hâlâ hatırı sayılır miktarda henüz Müslümanlığı kabul etmemiş Bogomiller'in bulunduğunu gösteriyor. Bu itibarla, doktrininin temelinde "ilahî kurtarıcı"ya imanı emreden, yani son tahlilde mesihçi bir karakter arzeden Bogomilist geleneğin, Bosna ve Hersek yöresinde Osmanlı fetihlerine paralel olarak İslâm'ın kabulünden sonra da çok güçlü bir mehdîcilik şeklinde (Melâmîliğin *kutup-mehdî* prensibiyle kolayca özdeşleşmiş bir halde) devam ettiğini tahmin etmek yanlış olmasa gerektir. İşte görünüyor ki, resmî veya gayri resmî Osmanlı kaynaklarıyla Melâmî kaynaklarında anlatılan Bosna ve Hersek yöresinde Hamza Bâlî'nin öncülük ettiği olaylar bu meseleyle çok yakından ilgili olmalıdır.

Melâmî geleneğine göre, Hamza Bâlî Bosna uleması ve tarikat şeyhleri tarafından kıskançlık sebebiyle "*Bir ümmî âdemdir, tevbe-i mürîde kadir değildir*" denilerek küçümsenmiş ve gösterdiği kerametler "istidrac"a yorulmuştur. Etrafına toplananların kalabalıklığı onları ürkütmüş, "*Bir fesada*

---

121 Paulisyanizm ve Bogomilizm arasındaki bağlantı için msl. bkz. Alain Lombard, *Pauliciens, Bulgares et Bons Hommes en Orient et en Occident*, Cenevre 1879; Runciman, *The Medieval Manichee*.

122 T. Okiç'in yukarıda 116 no'lu notta zikredilen makalesi. Aşağıda görüleceği üzere, Hamza Bâlî'nin etrafında oluşan Melâmî hareketi, aynı mıntıkalarda gelişecektir.

müeddî ola. Mukaddemce tedâriki elzemdir" talebiyle tutuklattırılması istenmiş, böylece bu "fesad"ın önüne geçileceği düşünülmüştür. Bunun üzerine Bosna kadısı durumu Dîvan-ı Hümâyun'a bildirerek meselenin tahkiki için müfettiş istemiş, yürütülen tahkikat sonucu Hamza Bâlî tutuklanarak muhakeme edilmek üzere İstanbul'a gönderilmiştir. Şeyhin başkente gelişi büyük bir olay olmuş, halk arasında lehinde veya aleyhinde bir sürü dedikodu alıp yürümüş, hakkında birçok yalanlar uydurulmuştur. Dîvan-ı Hümâyun tarafından olayı tahkike memur edilip Hamza Bâlî'yi İstanbul'a getirmekle görevli olan mübaşir ise, yalnızca Bosna'da duyduğu dedikoduları mahkemeye aktarmakla yetinmiştir. Sonuçta mahkeme Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin fetvasına dayanarak Hamza Bâlî'yi idama mahkûm etmiştir.[123]

Görüldüğü gibi, sonuç olarak Melâmî geleneği, Hamza Bâlî'yi La'lîzâde'nin aynen kullandığı deyimle bir "ifk ü iftirâ" yüzünden devletin adaletsizliğine ve zulmüne kurban gitmiş büyük bir zat olarak değerlendirmektedir.

Diğer kaynaklara göreyse, farklı bir durum söz konusudur. Pek çok meselede gerçekten tarafsız olmaya çalışan tutumuyla güvenilir bir kaynak olduğunu ispat etmiş bulunan 'Atâyî'ye göre, kendilerini Hamza Bâlî'ye nispet eden bazı müridler, Bosna'da birtakım saf ve cahil insanları tarikat ve hakikat adına "yoldan çıkarmışlar", "*perde-i şerîati kaldırup dâhil-i dâire-i vüs'at-i ibâhat olmuşlar*" ve yaydıkları bâtıl fikirleriyle bölgede gerçekten bir karmaşaya sebebiyet vermişlerdir.[124] *Zeyl-i Şakâyık* yazarı, Hamza Bâlî'nin biyografisine ayırdığı kısımda da, onun "*şer'-i şerîfe nâ-mülâyim ahvâli zuhûr eylediğini*" kaydediyor.[125]

Görüldüğü gibi 'Atâyî, Bosna yöresinde şeriat yasaklarının ihlal edildiğini gösteren bazı olayların vuku bulduğunu, ancak bunları çıkaranların gerçekte Hamza Bâlî'nin müridleri olup olmadığı şüpheli birtakım kişilerden ibaret olduğunu ima ederek Hamza Bâlî'yi zan altında bırakmaktan kaçınan ihtiyatlı bir dil kullanmaktadır. Ancak meselenin başka bir boyutu daha vardır.

Gençliğini olayların geçtiği dönemde ve bölgede geçirmiş bir müellif ve aynı zamanda bir Melâmî olan Münîrî-i Belgrâdî (Bosnalı 'Abdullah Efendi), daha önce bahsettiğimiz *Silsiletü'l-Mukarrebîn* isimli eserinde ilginç ifadeler kullanıyor. Hamza Bâlî'nin müridleriyle görüşüp konuşan ve hadiseleri on-

---

123 Sarı 'Abdullah, s. 257; La'lîzâde, s. 38-39; *krş.* Müstakimzâde, s. 66.

124 'Atâyî, s. 283.

125 'Atâyî, s. 70.

ların ağzından dinleyen yazar, ortada dedikoduların dolaştığını, bu sebeple meselenin mahiyetinin açıkça bilinmediğini, Hamza Bâlî'nin müridleri arasında şeyhlerine karşı fazla muhabbetten başka bir şeye rastlamadığını, ancak bu fazla muhabbet sebebiyle, ona "Sultan Hamza" denildiğini söylüyor. Ama diğer yandan her ne kadar müridlerin niyeti kötü olmasa da, bu kelimenin kullanılmasının uygun düşmediğini, çünkü yanlış anlamalara yol açacağını ve nitekim açtığını belirten Münîrî-i Belgrâdî,[126] dolaylı olarak ortada Hamza Bâlî'nin adı etrafında bir "saltanat iddiası" suçlaması olduğunu göstermiş oluyor. Nitekim aşağıda daha sonraki yıllarda Bosna Melâmîleri'nin aynı iddia yüzünden takibata uğradıklarına dair resmî belgelerden söz edilecektir.

Bütün bunlardan sonra, kanaatimizce, Hamza Bâlî memleketine geldikten kısa bir süre ('Atâyî'ye göre beş yıl) sonra, yukarıda diğer örneklerini gördüğümüz, Melâmî kutuplarının doktrinleri icabı Osmanlı iktidarına karşı sık sık girişmeyi planladıkları (muhtemelen şeyhi Hüsameddîn-i Ankaravî'nin tamamlayamadığını tamamlamak üzere) mehdîci bir hareketi başlatmak için harekete geçmiş olmalıdır. Yukarıda Melâmî doktrinini incelerken gösterilmeye çalışıldığı gibi, kutbun bir de siyasi misyonu vardır. Denilebilir ki, Hamza Bâlî'nin Bosna ve Hersek yöresindeki propagandalarının temelinde bu fikir yatıyordu ve müridlerinin ona "Sultan" demeleri de bu meseleyle ilgili olmalıydı. Üstelik çok tabii olarak bu düşüncenin, yöredeki Bogomil kökenli Müslüman Boşnak halkı arasında, onların eski inançlarıyla çok rahat bir biçimde bağdaştığını da unutmamak gerekir.

Hammer'in, olayla ilgili, Hungnad adlı çağdaş bir Hıristiyan yazarın eserine dayanarak kaydettiği ifade de bu çerçevede önem kazanıyor. Bu Hıristiyan yazara göre, Hamza Bâlî –tıpkı Molla Kâbız ve Hakîm İshak gibi– Hz. 'İsa'nın Hz. Muhammed'den üstün olduğunu iddia etmekteydi.[127] Eğer bu çağdaş kayıt gerçeği yansıtıyorsa, Hamza Bâlî'nin durumuna uygun düşer, çünkü Bogomilizm'in de paylaştığı Hz. 'İsa'nın Mesih olduğu ve insanları zulümden kurtarmak için dünyaya geri döneceği inancı, köklü bir inanç mahiyetinde hiç şüphesiz bölge halkı arasında böyle bir halk hareketinin başlatılmasında ideolojik olarak çok önemli bir rol oynamış olmalıdır. Bu itibarla, hem bu dünyada, hem öbür dünyada tasarruf kudretine sahip büyük bir

---

126 Münîrî-i Belgrâdî, v. 140a; bu konudaki bazı mütalaalar için bkz. Nathalie Clayer, *Mystiques, Etat et Société: Les Halvetis dans l'air balkanique de la fin du XVe siecle a nos jours*, Leiden (E. J. Brill) 1994, s. 88.

127 Hammer, IV, 236'dan naklen Okiç, "Quelques documents", s. 282 ve dipnot 1

ilahî şahsiyet, ilahî cevherle özdeşleşmiş bir *kutup-mehdî* olarak ortaya çıkan Hamza Bâlî'nin, Bosna ve Hersek yöresinde, gerçekte Osmanlı iktidarına yönelik, Melâmî geleneğine uygun mehdîci bir hareketin hazırlıkları ve propagandasıyla meşgul olduğunu tahmin edebilir, en azından buna kuvvetli bir ihtimal olarak bakabiliriz.

Sonuç itibariyle, Hamza Bâlî'nin bir harekete girişmek üzere olduğu yolundaki ihbarlar üzerine, Dîvan-ı Hümâyun o zamanlar Saraybosna kadısı olan Sofyalı Bâlî Efendi'yi diğer kadılarla birlikte meselenin araştırılmasına memur etmiştir.[128] Her ne kadar Melâmî kaynakları devletin dedikodulara dayanarak hareket ettiğini yazsa da, genelde sûfi çevrelere karşı olabildiğince saygılı ve hoşgörülü olan Osmanlı merkezî yönetiminin, basit dedikodular üzerine harekete geçeceğini düşünmek inandırıcı değildir. Bütün bir bölge halkını ve orada büyük bir manevî nüfuz sahibi bir topluluğu mahkûm etmek gibi mühim bir meselede sıradan, yüzeysel ve sırf halkın ağzındaki söylentilere dayanan üstünkörü bir tahkikatla yetindiğini düşünmek pek doğru gibi görünmüyor. Herhalde çok boyutlu bir soruşturma ve araştırma yürütülmüş ve sonunda Hamza Bâlî ve müridlerinin niyeti konusunda bir karara varılmış olmalıdır ki, kendisi ve bazı müridleri tutuklanarak İstanbul'a yollanırken, diğer yandan bölgedeki tahkikat ve takibat bütün hızıyla sürdürülmüştür.

Hamza Bâlî ve müridlerinin İstanbul'a getirilmesinin, halk ve özellikle buradaki Melâmîler arasında geniş bir yankı uyandırdığı doğru olmalıdır. İstanbul'daki Melâmîler'in Hamza Bâlî ile ilgili gelişmeleri büyük bir dikkatle ve kendilerini ele vermeden takip etmek için azami gayret sarf ettiklerine şüphe yoktur. La'lîzâde'nin anlattıklarına bakılırsa, başkentin her yerinde ve özellikle tekkelerde, Hamza Bâlî konuşuluyor, hakkında müspet ve menfi pek çok şey söyleniyordu. Halk bu konuda iki kısma bölünmüştü. Bir kısmı ona büyük bir sevgi ve ilgi duyarken, bir kısmı onun aleyhinde konuşuyordu.

Melâmî kutbunun muhakemesi, bu gibi konularda âdet olduğu üzere, Dîvan-ı Hümâyun'da icra edildi. Her ne kadar Molla Lûtfi ve Molla Kâbız

---

128 'Atâyî, s. 71, 283. Yazar özellikle 283. sayfada Bosnalı Bâlî Efendi'nin biyografisine ayırdığı kısımda onun hakkında epeyce dikkate değer bilgi vermekte ve bu zâtın çok konuştuğunu, ilmî bakımından da yüksek bir seviyede bulunmadığını gösteren ifadeler kullanmaktadır. Bâlî Efendi, Saray Bosna'daki kadılık görevini, dolayısıyla Hamzavîler'in faaliyetleriyle ilgili tahkikatını, vefat tarihi olan 990/1582 yılına kadar, yani Hamza Bâlî'nin idamından sonra tam yirmi bir yıl daha sürdürecektir.

hadiselerinde olduğu gibi, kaynaklarda muhakeme safahatı konusunda teferruatlı bir bilgi bulunmuyorsa da,[129] *Sergüzeşt*'teki ifadeler, zamanın şeyhülislamı Ebussuud Efendi'nin bu konuda da her zamanki ihtiyatlı tavrını sergileyerek yalnızca Bosna'dan gönderilen sicillerin ifadeleriyle yetinmediğini, başkentin ileri gelen ulema ve şeyhlerini mahkemeye davet ederek Hamza Bâlî'nin sorgulamasında hazır bulunmalarını sağlayıp onların da görüşlerini aldığını, ancak ondan sonra Hamza Bâlî'nin zendeka ve ilhadına kani olarak idamı için bir karara varıp fetvasını kaleme aldığını ortaya koyuyor. Bu ulema ve şeyhler, aynı Bosna ve Hersek uleması ve şeyhleri gibi Hamza Bâlî'nin "câhil ve nâkıs," hattâ "*Oğlan Şeyhi tarîkinde olduğu*"nu bildirmişlerdir. Bu konuda tanıklık edenlerden birinin de, I. Ahmed zamanında Edirne Kadılığı'na terfi eden Sarı Hoca lakaplı Mehmed Efendi olduğunu 'Atâyî zikrediyor.[130]

Sonuç olarak Ebussuud Efendi, "*İsma'il'in katli zendeka ve ilhada binâ olunmuş idi. Şeyh Hamza dahî ol tarîkde ise katli meşrûdur*" şeklinde fetvasıyla,[131] Hamza Bâlî'yi idama mahkûm etmiştir. Burada, Ebussuud Efendi'nin babası Şeyh Muhyiddîn Yavsî'nin de Melâmî çevreleriyle çok yakından alakalı olduğu bir kere daha hatırlanmalıdır.

Münîrî-i Belgrâdî, Hamza Bâlî'nin idamının gerçekte *zendeka ve ilhad* sebebiyle değil, birtakım kerametler gösterip velayet iddiasında bulunduğu için ve bunların istidraca yorulması sebebiyle sihirbazlık suçundan, bununla bağlantılı olarak da kerametleri sebebiyle etrafina toplananların sayıca çoğalması yüzünden, "*saltanata kasd itmek ve fitneye kalkışmak ihtimali*"nden dolayı olduğunu ileri sürüyor. Bu iddiasına mesnet olarak da, şeyhin muhakemesine ve idamına tanık olanlardan dinlediği bu yoldaki sözleri zikreder.[132]

---

129 İstanbul Şer'iyye Sicilleri ve İstanbul Müftülüğü Arşivleri'ndeki bütün araştırmalarımıza rağmen, Hamza Bâlî'nin yargılandığı bu mahkemenin sicil kayıtlarını bulabilmek mümkün olmamıştır. Bu son derece ilginç ve önemli mahkemede Hamza Bâlî'ye yöneltilen suçlamaların zabıtlarını ihtiva eden bu önemli belge, herhalde günün birinde ortaya çıkarılacaktır.

130 'Atâyî, s. 71.

131 La'lîzâde, s. 39. Tıpkı İstanbul'a ait şer'iyye sicilleri arasında Hamza Bâlî'nin sicilline rastlayamadığımız gibi, Ebussuud Efendi'nin fetvalarını içeren koleksiyonlarda da bu ünlü şeyhülislamın bu konudaki fetvasına rastlayamadık. La'lîzâde'nin *Sergüzeşt*'te verdiği, bizim yukarıda naklettiğimiz metnin, bizzat Ebussuud Efendi'nin kaleminden çıkan metin olup olmadığını bilemiyoruz.

132 Münîrî-i Belgrâdî, v. 141b; *krş.* Clayer, *Mystiques, Etat et Société*, s. 88-89.

Bu görgü tanıklığı, Hamza Bâlî'nin, hem saltanata yönelik hareketi, hem de *zendeka ve ilhadı* dolayısıyla iki yönlü bir ithamın muhatabı olduğunu gösteriyor.

Böylece Hamza Bâlî ve beraberindeki dervişleri, 969/1561-1562'de Tahtakale'de Deveoğlu Yokuşu'ndaki bir mahalde, –'Atâyî'nin deyimiyle– "*şemşîr-i şerî'at*" ile boyunları vurulmak suretiyle katledildiler.[133] Bu idamın özellikle o sahneyi seyretmekte olan Melâmîler içinde fevkalade bir heyecana sebep olduğu, orada bulunan Baltacılar Ocağı'na mensup müridlerden birinin, şeyhinin başının kesildiğini görür görmez, belindeki hançerle bir çırpıda kendi boğazını keserek intihar etmesinden anlaşılıyor. Hemen bütün kaynaklar bu toplu idamın, İstanbul halkı arasında uzun yıllar süren söylentilere sebebiyet verdiğini bildiriyorlar.

Ne var ki, Hamza Bâlî'nin idamı, Bosna ve Hersek'te neredeyse yaklaşık 16. yüzyılın başından beri gelişen Melâmî hareketinin sonunu getirmedi. 'Atâyî, bu bölgelerde "***akîdesi fâsid, boyu uzun, aklı kısa mülhidlerin***" hiç eksik olmadığını kaydetmekte ve onlara lanet okumaktadır.[134] Dolayısıyla, idamın hareketi söndürmek şöyle dursun, tam aksine, en az bir yarım yüzyıl daha sürecek olup, bundan böyle Hamza Bâlî'nin adına izafetle *Hamzavîlik* diye anılacak olan daha geniş bir hareketi başlattığı, hem bizzat Melâmî kay-

---

133 *Krş.* 'Atâyî, s. 71, 283; Sarı 'Abdullah, s. 257; La'lîzâde, s. 39; Kâtip Çelebi, *Takvîmü't-Tevârîh*, s. 123; Müstakîmzâde, s. 66; Sadık Vicdânî, s. 55; Gölpınarlı, s. 72 (Burada Gölpınarlı, Hamza Bâlî'nin idamından sonra, mezar ve türbesinin yapılışıyla ilgili faydalı bilgiler verir. Bu sebeple bu konuyu tekrara gerek görmüyoruz (bkz. Ekler kısmı, fotoğraflar); ayrıca bk, Clayer, *age*, s. 87 (N. Clayer, ***mühimme*** defterlerindeki ferman suretlerinin taşıdığı 980/1573 tarihinden hareketle Hamza Bâlî'nin idamının 969/1561-1562'de değil, 980 /1573'te olması gerektiği görüşündedir. Fakat dikkat edilirse, aşağıda görüleceği üzere, söz konusu ***mühimme*** kayıtları Hamza Bâlî'nin yakalanmasıyla değil, onun idamından sonra Bosna'da yeni bir harekete girişen müridlerinin yakalanmasıyla ilgilidir. Dolayısıyla 1561-1562, Hamza Bâlî'nin idam tarihi olarak doğrudur); Öngören, "Şerîatın kestiği parmak", s. 131-132; Nihat Azamat, "Hamza Bâlî", *TDVİA*. Azamat Hamza Bâlî'nin, devlet ricalinden ve yeniçerilerden çok sayıda müridinin bulunması, silsilesinin Safevîler'e dayanması, Sünnî inançlara uymayan inançlarının bulunması ve bazı klasik sûfi metotları reddetmesi yüzünden idam edildiği kanaatindedir. Ancak, yukarıdaki izahların da gösterdiği gibi, gerçekte Osmanlı merkezî iktidarına karşı bir siyasal hareket söz konusudur. Zaten Osmanlı merkezî yönetimini bu tür olaylarda bu kadar hassas ve acımasız kılan tek faktör de budur.

134 'Atâyî, s. 283.

naklarından, hem de resmî arşiv belgelerinden açıkça görülüyor. La'lîzâde de buralarda Hamza Bâlî'nin idamından sonra Melâmîler'in sürekli olarak "*hamzavîlik ve mülhidlik*" ile suçlandıklarından, birçok "*mezemmet ve umûr-ı şenî'a*" ile damgalandıklarından şikâyet ederek Hamzavîliğin nasıl bir sosyal hareket haline dönüştüğünü dolaylı olarak ortaya koyuyor.[135]

Dîvan-ı Hümâyun'un, Bosna ve Hersek'te Hamzavîler'i sürekli takibata maruz bırakmak maksadıyla Saray Bosna Kadısı Sofyalı Bâlî Efendi'yi görevlendirdiğine yukarıda temas edilmişti. 'Atâyî'ye bakılırsa, gerçekten de Bâlî Efendi'nin büyük bir şevkle kendini bu işe adadığı görülür. Ona göre Bâlî Efendi Memlihateyn (Tuzla-i Bâlâ ve Tuzla-i Zîr) kazasında birçok Hamzavî'yi ele geçirmiş ve bunların başlarını kestirmek suretiyle önemli bir temizlik hareketine –daha doğru bir ifadeyle Hamzavî avına– girişmiştir. Onun bu çabalarının devletçe çok takdir edilmiştir.[136] Bu da gösteriyor ki,

---

135 La'lîzâde, s. 40. Sadık Vicdânî, Bayramî Melâmîliği'nin, Hamza Bâlî'ye nisbet edilen Hamzavîlik diye bir kolunun olmadığını ileri sürerken (bkz. *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye: Melâmîlik*, s. 55-56), fiilen böyle bir kolun mevcut bulunmadığı anlamında doğru söylemektedir. Hamzavîlik gerçekten Bayramî Melâmîliği içinde bir şube değil, Melâmîliğin Bosna ve Hersek yörelerinde dinî-sosyal bir hareket olarak kazandığı yeni görünümün adıdır. Gölpınarlı da, Hamzavî lakabını Melâmîler'e halkın verdiğini, onların da bunu iftiharla kabul ettiklerini bildirir (bkz. *Melâmîlik*, s. 74).

Hamza Bâlî'den sonra Hamzavîliğin Bosna'daki gelişimi üzerine Slobodan İliç'in çalışmaları önemlidir. Başta Hamza Bâlî'den sonra yerine geçen Hasan-ı Kabâdûz'un halifelerinden Hüseyn-i Lâmekânî üzerine yayınladığı *Hüseyin Lâmekânî: Ein osmanischer Dichter und Mystiker und sein literarisches Werk* (Wiesbaden 1999, Harrasowitz Werlag) isimli doktora tezi olmak üzere, şu makalelerine bakılmalıdır: "Otkrovenje skrivenog blaga. Mistička kongregacija hurufija: nastanak i učenja" (The Uncovering of the Hidden Treasure). (The Hurufi Mystical Brotherhood: Its Origins and Teachings), *Kulture Istoka*, VI/19 (1989); "Hamzevijska i hurufiijska jeres u Bosni...", *Prilozi*, XLI (1991), pp. 329-335; "Hamzevi and Hurufi Heresy in Bosnia as a Reaction to the Political Crisis of the Ottoman Empire in the Second Half of the 16th Century", *Bulgarian Historical Review*, 1-2 (2000) Sofia; "Mulhid Wahdatî, ein bosnischer Ketzer des 16. Jahrhunderts", *WZKM*, 151/2(2001), pp. 263-273; "Religious Ferment in Ottoman Bosnia During the Second Half of the 16th Century", *Voprosy Istorii*, 2/2002, Moscow, 2002. Ayrıca Rüya Kılıç'ın genel bir değerlendirme mahiyetindeki şu makalesine de bakılmalıdır: "Bir Tarikatın Gizli Direnişi: Bayramî Melâmîleri veya Hamzavîler", *Tasavvuf*, 10 (Ocak-Haziran 2003), ss. 251-272.

136 'Atâyî, s. 283.

Osmanlı merkezî yönetimi Hamzavî hareketinin gelişmesinden çok çekinmekte, hareketin silahlı bir isyana dönüşmesinden büyük endişe duymaktadır.

Arşiv kaynakları da Hamza Bâlî'nin idamından yaklaşık çeyrek yüzyıl sonra bile Hamzavî hareketinin güçlü bir şekilde devam ettiğini gösteriyor. Elimizde, Bosna Hersek'te 16. yüzyılın son çeyreğinde sürmekte olan Hamzavî hareketine dair bazı *mühimme* kayıtları bulunuyor. Bu kayıtlardan ilk ikisinin 980/1572 ve 981/1573 yıllarına ait olması, diğerlerinin ise münhasıran 990/1582 tarihini taşıması, bu tarihler arasında başka kayıtlar bulunmadığına göre, Hamzavî hareketinin Hamza Bâlî'nin idamından yaklaşık on yıl sonra yeniden baş gösterdiğini, yeni bir bastırma ve takibat dönemini müteakip bir on yıl daha sükûttan sonra 1582'lerde tekrar alevlendiğini tahmin ettiriyor. Herhalde 1561-1562'de Hamza Bâlî hadisesi üzerine vuku bulan şiddetli takibat, Hamzavîler'i bir on yıl kadar ortalarda görünmemeye mecbur etmiş, ama 1572 ve 1573'te tekrar harekete geçmişlerdir. Bu defa da karşılaştıkları yeni takibat, onları 1582'ye kadar bir on yıl daha geriye çekilmeye zorlamış, ancak 1582'de yeniden ve üstelik daha yoğun bir biçimde tekrar ayaklanmışlardır. Söz konusu *mühimme* kayıtlarından anlaşıldığına göre belirtilen tarihlerdeki Hamzavî hareketinin merkezleri, özellikle Rodoscuk, Hayrabolu, Burgos, İzvornik (Zvornik), Gradjanice (Gracanica), Aşağı Tuzla (Tuzla-i Zîr=Dolnja Tuzla) ve Yukarı Tuzla (Tuzla-i Bâlâ=Gornja Tuzla) kazaları ve bunlara bağlı köylerdir.[137]

1572 tarihindeki Hamzavî hareketi daha çok Rodoscuk ve Hayrabolu kazaları ile etrafındaki köylerde ortaya çıkmış görünüyor. Demirci Yahşi, Alacaoğlu, İlbasdı, Dutalı, Köteçli, Kılıçlı gibi köylerde camii imamlarına varıncaya kadar halkın Hamza Bâlî'nin müridi oldukları anlaşılıyor. Adı geçen kazaların kadılarına yollanan emirlerde, bu zikredilenlerin dışında daha ne kadar Hamzavî varsa onların çok ciddi ve sıkı bir biçimde araştırılıp tespit edilmesi istenmiştir.[138]

---

137 Hamzavî hareketine dair bu arşiv kayıtlarındaki bilgilere, H. Algar tarafından da T. Okiç'in makalesine atfen yer verilmiştir (bkz. "The Hamzeviye", s. 247-249. Algar, makalesinde Hamzavî hareketinin 17. yüzyıldaki durumunu da incelemiştir. Geniş bilgi için buraya bakılmalıdır).

138 BOA, *MD* 22, s. 228, 11 Safer 980/23 Haziran 1572 tarihli, 438 numaralı belge. Söz konusu bu belge, daha önce A. Refik tarafından, "Osmanlı Devrinde Râfizîlik ve Bektaşîlik" isimli makalesinin ekinde yayımlanmıştır (bkz. s. 51-52); Tayyip

Bosna Sancağı'ndaki bu hareketi takiben 1573 yılında da Hersek Sancağı'nda yeni bir hareketin başladığı görülüyor. Burada Hamza Bâlî'nin epeyce bir müridinin bulunduğu ihbar edilmiş, bunlar takip ve tespit olunmuş, sicil kayıtları tutulmuştur. Bu olayla ilgili *mühimme* kaydında, özellikle daha önce zendeka ve ilhadları herkesçe bilinen ve bu vasıflarıyla şöhret bulanlar hakkında, muhakeme edilmelerini takiben İstanbul'dan gelecek emre göre hareket edilmesi ve kesinlikle himaye edilerek salıverilmemesi istenmektedir.[139]

Bu takibattan on yıl sonra, 990/1582'de ise, çok daha geniş çaplı bir Hamzavî hareketinin başladığını yine *mühimme* kayıtları gösteriyor. Bu defaki hareketin, yirmi yıl önce Hamza Bâlî'ninkine benzer bir tarzda geliştiği anlaşılıyor. Bu defa, Yukarı Tuzla (Tuzla-i Bâlâ) kazasında on yedi kadar Hamzavî'nin, "*Ben Sultan Hamza'nın yerine Sultan Mehmed oldum*" diyen Mehmed b. Hasan adlı zatın etrafında toplanıp ortaya çıktıkları görülüyor. Ayrıca kadınlarıyla birlikte sohbet meclisleri düzenleyerek "*birbirlerinin avretlerinin omuzlarına yapışup musâhabet etmek*" ve "*bir nice ef'âl-i kabîha işlemek*" ile de suçlanmaktadırlar. Yapılan kovuşturma sonucunda yakalanan söz konusu kişiler sorguya çekilmişler ve ifadeleri sicillere geçtikten sonra durum İstanbul'a bildirilmiştir. Gelen emirde, sicillerde isnat olunan suçların ispatı halinde, suçlular eğer sipahi zümresine mensupsalar hapsedilmeleri, değilseler "şer' ile lazım gelenin mahallinde icrâsı", yani idamları istenmekte, ancak suçların ispatı için doğru teftiş yapılması, iftira ve yalan isnatlardan, yalan şahitliği ile suçsuz kimselere zulümden şiddetle kaçınılması da tenbih edilmektedir.[140]

Bu teftişlerin 1582 yılının sonuna kadar sürdüğü görülüyor. Nitekim 990 Ramazan'ı, yani 1582 Eylül-Ekimi'nde, Saraybosna'da yine birtakım

---

Okiç, burada ele alınacak diğer mühimme kayıtlarını "Quelques documents..." isimli makalesinde kullandığı halde, bu kaydı kullanmamıştır. Bu kayıtlar için Ekler kısmına bkz.

139 BOA, *MD* 22, s. 194, 26 Rebîulâhir 981/25 Ağustos 1573 tarihli, 374 numaralı belge; ayrıca bkz. Okiç, *agm*, s. 282-283.

140 BOA, *MD* 47, s. 177, 1 Cumâdalâhire 990/23 Haziran 1582 tarihli, 429 no'lu belge; *krş.* BOA, *MD* 47, s. 185; 8 Cumâdalâhire 990/30 Haziran 1582 tarihli, 435 no'lu belge; *krş.* Okiç, *agm*, s. 283-284. İki belge hemen hemen birbirinin tekrarı niteliğinde olup aralarında bir haftalık bir zaman farkıyla aynı olaydan bahsetmektedirler.

melâhide (Hamzavîler) ayaklanarak harekete geçmişlerdir. Bunların dokuzu tutuklanmış, çıkarıldıkları mahkemede zendeka ve ilhad suçundan yargılanıp suçları sabit görüldüğünden Saraybosna Kadısı kendilerini idam ettirmiştir. Ancak *mühimme* kaydında, diğerlerinin yakalanamaması sebebiyle, Saraybosna Kadısı'ndan bunların mutlaka ele geçirilmesi ve gerekli cezanın verilmesi istenmekte, şayet kendilerini himaye edenler olursa, aynı şekilde cezalandırılacakları belirtilmektedir.[141]

6 Şevval 990/3 Kasım 1582 tarihli bir başka *mühimme* kaydı, kendini sultan ilan eden Hamzavî şeyhi Mehmed b. Hasan'ın hâlâ yakalanamadığını, üstelik melâhidenin ona yardımcı olmak üzere Hüseyin Ağa adında birini vezir, Memi b. İskender adlı şahsı defterdar ve Ali Hâce namındaki zatı da kadı seçmek suretiyle yeniden ayaklandıklarını gösteriyor. Tabii takibat aynı şiddetle devam etmekte, ele geçenler yakalanıp muhakeme edilerek idam olunmaktadır.[142]

Hamzavîler hakkında yürütülen bu sıkı takibat, tutuklamalar ve idamlar sırasında bazı suçsuz kimselerin de şu veya bu bahaneyle Hamzavî oldukları ihbar edilerek haksız yere suçlanıp cezaya uğradıkları anlaşılmış olmalı ki, yukarıdakiyle aynı tarihli bir başka belgede, bundan böyle yapılan teftiş ve tahkikatın çok ciddi bir şekilde yürütülmesi, suçsuz olanların ayrılmasına dikkat edilmesi, bu insanların haksız yere öldürülmelerine engel olunması istenmektedir.[143]

Nihayet, Dîvan-ı Hümâyun tarafından hadisenin araştırılması için resmen görevlendirilmiş olması sebebiyle, Saraybosna Kadısı Bâlî Efendi'nin başkanlığında, ölümünden bir müddet evvel bölgedeki diğer kadılar gözetiminde düzenlenen, kadıların isim ve mühürlerinin yer aldığı iki sayfadan ibaret, Şaban 990 (Ağustos 1582) tarihli son bir belgeden daha bahsetmemiz gerekiyor. Bu belgede, "*İzvornik sancağında hurûc idüp mâbeynlerinde sultan, vezir, kadıasker, kadı, defterdar ve çavuş tayîn idüp saltanat davâsın iden melâhide*"nin yakalanıp tutuklanmasında yardım ve gayreti dokunanların birer birer isimleri verildiğine ve kendilerinin mükâfaatlandırılması istendiğine

---

141 BOA, *MD* 48, s. 137, 24 Ramazan 990/22 Ekim 1582 tarihli, 375 no'lu belge; *krş.* Okiç, *agm*, s. 284.

142 BOA, *MD* 48, s. 151, 419 no'lu belge; *krş.* Okiç, *agm*, s. 284.

143 BOA, *MD* 48, s. 169, 6 Şevval 990/3 Kasım 1582 tarihli, 470 no'lu belge; *krş.* Okiç, *agm*, s. 285.

göre,[144] Hamzavîler aleyhine uzun zamandır sürdürülen takibat ve tahkikatın müsbet sonuçlandığı, saltanat ilan edenlerin yakalandığı anlaşılıyor.

İşte, kısaca özetlenen *mühimme* kayıtları, 1572-1573 ve 1582 yıllarında, artık *Hamzavî* terimiyle adlandırılan Hamza Bâlî müridlerinin, yani Rumeli'ndeki Bayramî Melâmîleri'nin Osmanlı merkezî iktidarına karşı açıkça iki defa daha ayaklanmaya giriştiklerini ima ediyor.

Bu ayaklanmanın, Bosna ve Hersek sancaklarındaki kasaba ve köylerde her tabakadan insanlar arasında yayılarak tam manasıyla bir halk hareketi haline dönüşme istidadını göstermekte olduğu sırada, devletin buralarda –kelimenin hakiki anlamıyla– bir "Hamzavî avı" başlattığı görülüyor. Belgelerden anlaşıldığı kadarıyla yaşın yanında kurunun da yakıldığı bu av, Saraybosna Kadısı marifetiyle yürütülmüştür. Bu avın baş aktörü olan Saraybosna Kadısı, hiç şüphe yok ki, 'Atâyî'nin sözünü ettiği Bosnalı Bâlî Efendi'dir; zira hem Bâlî Efendi'nin Saraybosna Kadılığı tam bu yıllara rastlamaktadır, hem de yukarıda son olarak zikredilen belgede, Gracanica Kadısı Lutfullah ve Memlihateyn Kadısı Mahmud Efendi'lerin mühürleriyle beraber, Saray (Saraybosna) Kadısı Bâlî Efendi'nin mührü bulunmaktadır.

Bâlî Efendi'nin bu sıkı takibatından kurtulmayı başarabilen Hamzavîler sağa sola dağılmış veya kendilerini dikkatle gizlemiş olmalıdırlar. Nitekim, takibattan kurtulabilenlerden biri de bizzat Hamza Bâlî'nin torunu Şeyh İbrahim b. Timur'dur. Muhammed el-Muhibbî adlı bir Arap müellifin *Hulâsatü'l-âsâr* adlı eserinde 'Abdurraûf el-Munâvî'nin *el-Kevâkibü'd-Dürriyye fî Terâcimi's-Sâdâti's-Sûfiyye*'sinden özetleyerek verdiği bilgilere göre, Şeyh İbrahim, Bosna'dan kaçtıktan sonra Arap ülkelerine gitmiş ve Hamzavîliği yaymaya çalışmıştır.[145] Bu zat, aşağıda sözü edilecek olan meşhur Melâmî kutbu Şeyh 'Aliyy-i Rumî, öteki adı, daha doğrusu lakabıyla, İdrîs-i Muhtefî'dir.

Hamzavî hareketi Bosna ve Hersek'teki faaliyetlerle sınırlı kalmadı. İmparatorluk başkenti İstanbul'da da oldukça etkili bir hareketin zaman zaman baş gösterdiği, muhtelif tarikat çevrelerince kaleme alınan Hamzavîliğe reddiye mahiyetindeki risalelerden anlaşılıyor. Bunlardan şimdilik bazılarını biliyoruz. İkisi vaktiyle A. Gölpınarlı tarafından ortaya çıkarılan bu risalelerin

---

144 BOA, *Baş Mukataa Kalemi*, Şaban 990/Ağustos-Eylül 1582 tarihli, 5000/13 no'lu belge, v. 15a-b; *krş.* Okiç, *agm*, *aynı yerde*.

145 Muhammed el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-Âsâr fi A'yâni'l-Karni'l-Hâdî 'Aşer*, Kahire 1284, I, 16-17; *krş.* Okiç, *agm*, s. 285.

ilki,[146] 1575'ten sonra Yusuf Sinan Efendi adlı bir Halvetî-Sünbülî Şeyhi tarafından kaleme alınmış olan *Tadlîlü't-Te'vîl* veya *İbtâl-i Rüsûhî* adlı küçük risaledir. Bu risale, 983/1575 yılı ortalarında İstanbul'da "*Bir dâhiye-i dehyâ ve musîbet-i dîn ü dünyâ gulât-ı mutasavvifeden ve tugât-ı mutasallifeden bir gûl-i nâ-bînâ zuhûr ve bürûz*" ettiğini, şeriata uymayan birtakım sözler sarf etmek suretiyle avamdan pek çok gönlü zayıfı dalalet ve ilhada sevk ederek ortalığı fesada verdiğini, adı zikredilmeyen bu zata karşı çıkanların, onun tarafından ciddiye alınmayarak küçümsendiğini anlatıyor.[147]

Bundan yaklaşık yirmi yıl sonra Mehmed 'Amîkî adında bir tarikat şeyhi tarafından kaleme alınan *Eyyühe'l-Veled* adlı bir başka risale ise, Hamzavîler'in imparatorluk başkentinde sipahiler arasında bir hayli nüfuz ve itibar kazandıklarını gösteriyor. Mehmed 'Amîkî, 1023 Muharrem'inde (1614 Şubat'ı) tamamladığı bu risalesinde, kendi müridlerinden olan genç sipahilerin, Hamzavîler'in şeyhi tarafından kandırılıp mürid yapıldıklarını, "*Tâyife-i melâhide ve fırka-i zendekadan bazı kimesneler ile musahabet eylemegin ki Hamzavî dimekle meşhûrdurlar –hazelehümullâhü teâlâ– sûret-i hak'da ümmî tâlipleri ıdlâl idüp pâk akîdelerin fesâda virirler*" şeklindeki şikâyetiyle dile getiriyor.[148]

Hamzavîler'e karşı çıkan sûfilerden biri de, yine Halvetîyye tarikatının ünlü şeyhlerinden Niyâzî-i Mısrî'dir. Önceleri Hamzavîler'le arası çok iyi olduğu, hattâ Gölpınarlı'ya göre, onların arasına katıldığı halde, sonradan

---

146 Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 75-76.

147 Bkz. Yusuf Sinan, *İbtâl-i Rüsûhî el-Müsemmâ bi-Tadlîli't-Te'vîl*, Süleymaniye (Esad Efendi) Ktp., mecmua no: 3689/1, v. 1b-9a. Müellife göre bu zat sürekli olarak

Mescid-i aşkın imâmı olmuşam
Deyr-i aşkın hem çelîpâpâsiyem
Ben ne dersem Hak eyler hemân
Şöyle benzer ben ânun âğâsiyem

mısralarını okumaktaydı. Yusuf Sinan Efendi bunun, Allah'ı küçümseme anlamına gelmesi sebebiyle Ehl-i Sünnet inançlarıyla bağdaşmayacak bir ifade olduğunu bildirir (bkz. v. 3b); *krş.* Gölpınarlı, *age*, s. 74-76. Daha önce de zikredilen bu Melâmîşairi ve bu şiiri için bkz. yukarıda not 41.

148 *Mehmed 'Amîkî Risâlesi* (*Eyyühe'l-Veled*), Süleymaniye (Halet Efendi) Ktp., nr. 764/3, v. 61a; *krş.* Gölpınarlı, *age*, s. 76. Gölpınarlı burada bahse konu olan Hamzavî şeyhinin muhtemelen İdrîs-i Muhtefî olduğunu tahmin ediyor ki bu mümkündür. Çünkü İdrîs-i Muhtefî o zaman hayattadır ve vefatı 1024/1615 veya 1026/1617'de, yani risalenin yazılışından bir veya üç yıl sonradır.

birtakım sebeplerle ihraç edilen bu ünlü Şeyh, hayatının son zamanlarına doğru Hamzavîler'e ateş püskürmekte, onların *zındık ve mülhid* olduklarını söylemekte, aleyhlerinde yazmaktadır. Hattâ, "*Cümle milletde Hamzavî hordur*" nakaratıyla biten bir ilahi bile yazmış ve okutmuştur.[149]

Buraya kadar yazılanlar açıkça ortaya koyuyor ki, Hamza Bâlî'nin karizmatik şahsiyeti, İsma'il-i Ma'şukî'den bile daha etkili olarak Melâmîliğe kendi adını verdirebilmiştir. Boşnak kökenli bu zat, Bayramî Melâmîliği'nin tarihinde hiç şüphesiz en geniş ve en uzun süren Osmanlı iktidarı karşıtı toplumsal hareketi meydana getirmiş, bu yola kendi adını verdirecek kadar damgasını vurabilmiştir. Hamzavîler, Osmanlı merkezî yönetimini yıllar boyunca uğraştırmışlar ve 17. yüzyılda bile nüfuzlarını güçlü bir şekilde sürdürmüşlerdir.

3. Sütçü (Lebenî) Beşir Ağa (ö. 1661-1662)

Bu kısımda ise doksan yaşında boğularak idam edilen bir ihtiyarın trajedisini göreceğiz. La'lîzâde, "*Şems-i felek-i cezbe-i Rahmânî, beşîr u nezîr-i şerî'at-ı rûhü'l-ekvânî-i vâlâ-mekânî, şehîd-i cihâd-ı ekber, vahîd-i hakîkat-i insân-ı enver, şerâb-ı aşk-ı Yezdân, Hazret-i Beşîr-i Şehîd Sultan*" diyerek yücelttiği Beşir Ağa'nın, Arnavutluk'ta Koniça kasabasından olup gençliğinde İstanbul'a gelerek Bostancı Ocağı'na girdiğini, sonra mizacındaki tasavvufa yatkınlık sebebiyle Hoca Ali'ye (Şeyh 'Aliyy-i Rumî, İdrîs-i Muhtefî) mürid olduğunu yazar.[150]

Beşir Ağa'nın, Bostancı Ocağı'nda uzun müddet görev yaptıktan sonra emekli olunca, yine Melâmî şeyhlerinden Hacı Kabâyî'ye intisap ederek onun evinin yakınında bir ev satın alıp her gün şeyhinin hizmetinde bulunduğu belirtilir. Bu arada, Silivri yakınlarında da bir çiftlik satın alarak kışın İstanbul'daki evinde, yazın da burada oturmaya başlamış ve beslediği ineklerin sütünü satarak geçimini sağlamaya çalışmıştır. Bu da kendisinin Sütçü (Lebenî) Beşir Ağa diye anılmasına sebep olmuştur.[151] Hacı Kabâyî'nin 1037/1627-1628'de vefatıyla kutupluk makamına geçen Sütçü Beşir

---

149 Gölpınarlı, "Niyazî-i Mısrî", *ŞM*, VII (1972), s. 220-221. La'lîzâde *Sergüzeşt*'te Niyazî-i Mısrî'nin Hamzavîler'in *zındık ve mülhid* oldukları konusundaki sözlerinden gücendiğini ismini zikrederek dile getirir ve onu bu tutumundan dolayı eleştirir (Bkz. La'lîzâde, s. 159; *krş.* Gölpınarlı, *agm*, s. 221.

150 La'lîzâde, s. 53; Müstakîmzâde, s. 124 vd; Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 158.

151 La'lîzâde, s. 53-54; Müstakîmzâde, s. 126 vd; Gölpınarlı, *aynı yerde*.

Ağa'nın, Bostancı Ocağı çıkışlı olması dolayısıyla gerek bu ocak mensuplarından, gerekse Yeniçeri Ocağı'ndaki iki hemşehrisi Bektaş Ağa ve Murad Ağa vasıtasıyla da bu ocaktan pek çok müridinin olduğu kaydedilmektedir. Otuz yıldan fazla kutupluk makamını dolduran Sütçü Beşir Ağa'nın talihi son zamanlara doğru dönmüş ve adı etrafında halk arasında birtakım söylentiler yayılmaya başlamıştır.

La'lîzâde'ye göre, gerek bu müridlerin çokluğu, gerekse, memleketi olan Arnavutluk'ta İskenderiye'den (İşkodra) hemşehrisi olan pek çok "*Câvidan'cı Fazlullah-ı Hurûfî tarîkinde olan*" kimselerin Sütçü Beşir Ağa'nın evine gidip gelmeleri, uzun müddet ikamet etmeleri, dedikoduların çıkmasına sebebiyet vermiş ve iş nihayet saraya intikal ederek şeyhin aleyhinde soruşturma başlatılmıştır. Bu arada bazı tarikat şeyhlerinin Sütçü Beşir Ağa'nın cahil, ümmî biri olduğuna dair dedikodularının da bunda rolü olduğu anlaşılıyor. Sultan IV. Mehmed'in Edirne'ye, Veziriazam Köprülü Fazıl Ahmed Paşa'nın ise Avusturya Seferi'ne gitmesinden faydalanan Şeyhülislam Sun'îzâde'nin fetvasıyla, o sıralarda doksan yaşlarında olan Sütçü Beşir Ağa, 1072/1662 veya 1073/1673'te alelacele boğularak idam edilmiş ve cesedi Fenerbahçe'den denize atılmıştır.[152]

Doksan yaşında bir hayatına ihtiyarın böyle korkunç bir şekilde son verilmesi, hem halk hem müridler arasında, büyük bir tepkiye sebep olmuş, rivayete göre, idamın ertesi günü, otuz kırk kadar mürid Şeyhülislam Sun'îzâde'ye giderek durumu protesto etmişler ve kendilerinin de idam edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Bu itirafı dikkate alan şeyhülislamın, eğer rivayet doğruysa, bu müridleri de idam ettirdiği kaydediliyor. Bütün bunların, bir kısım ulemanın ve tarikat şeyhlerinin itirazına ve protestosuna yol açtığını, bunların *zendeka ve ilhad*ını ispat edecek delil bulunmadan ihtiyar şeyhi idam ettiren şeyhülislamı kınadıklarını yine La'lîzâde yazıyor.[153]

Müstakîmzâde'nin ifadesiyle "*ba'zı hussâd-ı bed-nihâdın ilkâ-i mefsedetleri ve iftirâ-i mahzlariyle pîrliğine hürmet olınmayup şerbet-i şehâdeti iska*" etmek suretiyle hayatına son verilen bu ihtiyar şeyh, öyle görünüyor ki Hurûfîlik'le yakından alakalıydı. Zaten bu eğilim, yukarıda da belirtildiği üzere, Bayramî Melâmîliği'nin İsma'il-i Ma'şukî kolunun genel karakteri olarak göze çarpyor. Bu itibarla, her ne kadar Melâmî kaynakları meseleyi başka

---

152 La'lîzâde, s. 54-55.
153 *Age*, s. 55.

türlü yorumlasalar da, Sütçü Beşir Ağa'nın bu eğilimle ilişkisine muhakkak nazarıyla bakılabilir. Aslında Beşir Ağa'nın müridlerine yolladığı, La'lîzâde tarafindan sureti kaydedilen bir mektup, onun takiyyeye azamî dikkat ve gayret sarf ettiğini gösteriyor. Bu mektupta Sütçü Beşir Ağa, müridlerinden şeriata olabildiğince uymalarını, bu konuda en ufak bir taviz vermemelerini, hele *devir* ve benzeri inançları dile getirmekten kesinlikle kaçınmalarını sıkı sıkı tembih etmektedir.[154]

Bu olayda Şeyhülislam Sun'izâde'nin aceleciliği ve üstünkörü görev anlayışının, belki de Melâmîler'e karşı beslediği menfi duyguların etkisiyle yangından mal kaçırır gibi hareket ettiği açıkça ortadadır. Ulemanın itirazlarına bakılırsa, anlaşılan şeyhülislam yeterli tahkikatı yapmamış, dedikodulara itibar etmiş, şeyhi idama yollamaya sebep teşkil edecek yeterli delile sahip olmadan işi bitirmek istemiştir. Böylece, aynı mevkii işgal eden iki şahsiyet sıfatıyla, Oğlan Şeyh İsma'il-i Ma'şukî ile Hamza Bâlî ve Gazanfer Dede meselesinde kılı kırk yararcasına hareket eden Ebussuud Efendi ile Sun'izâde arasındaki kalite ve seviye farkı da beliriyor. Nitekim Veziriazam Fazıl Ahmed Paşa İstanbul'a döner dönmez meseleyi soruşturmuş ve suçlu bulduğu Sun'izâde'yi görevden alarak yerine Minkârîzâde Yahya Efendi'yi getirmiştir.[155]

Üst üste verilen bu kurbanlar, Melâmîler'in gözünü korkutmakta gecikmedi. Nitekim bu son idamdan sonra artık bir daha böyle açıktan hareket etmemeye ve yer altında azami gizlilik içinde faaliyetlerini sürdürmeye dikkat gösterdiler. Bununla beraber Melâmîlik yayılmaya devam etti, Anadolu'da, özellikle Balkanlar'da Yanya, Serez ve Koniça bölgelerinde epeyce taraftar buldu.[156] Bu gizlilik devresi 19. yüzyıla kadar sürecek, bu yüzyılda Seyyid Muhammed Nûr el-'Arabî ile Melâmîliğin *Devre-i Sâlis* (Üçüncü Devre) denilen dönemi başlayacaktır.

F) Merkezî Yönetimin Hışınından Kurtulan *Kutup-Mehdîler*

1. Gazanfer Dede (ö. 1566-67)

İsma'il-i Ma'şukî'nin ve –aradan uzun bir zaman geçmiş olsa bile– Hamza Bâlî'nin müridleriyle beraber uğradıkları trajik akıbetin, Melâmîler'i büyük

154 Mektubun metni için bkz. La'lîzâde, s. 51-53; Müstakîmzâde, s. 131-132; ayrıca bkz. Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 160.

155 La'lîzâde, s. 55-56.

156 Yusuf Ziya, *Melâmîliğin Tarihî Gelişimi*, s. 118, 152.

bir hayal kırıklığına uğrattığına ve korkuya düşürdüğüne hiç şüphe olmamalıdır. Özellikle İsma'il-i Ma'şukî'nin on iki müridiyle ve Hamza Bâlî'nin bir o kadar müntesibiyle İstanbul halkının gözü önünde boyunlarının vurulması, bu büyük şehrin artık onlar için lüzumundan fazla tehlike arz ettiğini ortaya koymuş, selametin burayı terk etmekte olduğunu göstermiştir. İsma'il-i Ma'şukî'nin babadan kalma halifesi olup ondan sonra kutupluk makamına geçen Ahmed-i Sârban (yahut asıl adıyla Dukakinzâde Ahmed Beğ), Melâmîliğin merkezini İstanbul'dan kendi memleketi olan Hayrabolu'ya taşımıştır.

Burada hükümetin takibinden uzak, rahatça hareket edilebileceği düşünülüyordu. Fakat gerçekte hiç de öyle olmadığı anlaşılıyor. Çünkü 'Atâyî'ye bakılırsa, bizzat "*cezbe-i azîme ile meşhûr*" olan Ahmed-i Sârban'ın da "*meşreb-i tevhîdi, gubâr-ı töhmet-i zendeka ile mütekeddir*" olmuştur.[157] Her durumda kendisinin bir şekilde takibata uğradığına dair gerek resmî Osmanlı kaynaklarında, gerek bizzat Melâmî metinlerinde herhangi bir kayda rastlanmıyor. Bununla beraber, onun Vizeli Kaygusuz 'Alâeddin vasıtasıyla dolaylı olarak halifesi olan Vizeli Gazanfer Dede'nin (Şeyh Gazanfer) yine zendeka ve ilhad suçlamasına maruz kalarak Dîvan-ı Hümâyun'da mahkemeye çıkarıldığını biliyoruz.

Tasavvufa süluk etmeden önce debbağlıkla meşgul ve ümmî olduğu anlaşılan Gazanfer Dede, Vizeli 'Alâeddin'e mürid olmuş, zamanla ilerleme kaydederek şeyhinin vefatıyla onun makamına geçecek kadar yükselmiştir.[158] *Silsiletü'l-Mukarrebîn* müellifi onun hem Hüsameddîn-i Ankaravî'den, hem de Vizeli Alâeddin'den icazetli olduğunu bildiriyor.[159] Hattâ Ahmed-i

157 'Atâyî, s. 70. Rivayete göre Kanuni Sultan Süleyman zamanında Osmanlı ordusunda bir müddet devecilik yaptığı için "sârban" lâkabıyla anılan Ahmed Beğ'in, On İki İmam Şiîliği'nin tesiri altında kaldığı, ayrıca Kalenderîliği de benimsemiş olduğu bugüne kadar gelen şiirlerinden açıkça görülür. Bu mühim şahsiyet hakkında 'Atâyî'den başka bkz. Sarı 'Abdullah, s. 252-256; La'lîzâde, s. 30-33; Müstakîmzâde, s. 40-46; Vicdânî, s. 52-53; ayrıca geniş bilgi için özellikle bkz. Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 55-67; aynı yazar, *Kaygusuz Vizeli Alâeddin, Hayatı ve Şiirleri*, İstanbul 1933, Remzi Kitaphanesi, s. 6-29. Ahmed-i Sârban'ın tasavvufî meslek ve meşrebini açıkça sergileyen dikkate değer şiirleri de bu sayılan eserlerdedir.

158 'Atâyî, s. 87; Vizeli Kaygusuz 'Alâeddin'e dair Gölpınarlı'nın yukarıda zikredilen monografisine bakılmalıdır (s. 10-38). Gölpınarlı burada ayrıca onun şiirlerini de neşretmiştir (s. 41-72).

159 Münîrî-i Belgrâdî, v. 141a.

Sârban'dan sonra kutupluğun esas itibariyle Hüsameddîn-i Ankaravî'ye geçtiğini kabul eden asıl Melâmî geleneğinin aksine, Melâmîliğin Vizeli Alâeddin vasıtasıyla devam eden kolu, kutupluğun bu zattan sonra Gazanfer Dede'ye geçtiğini kabul etmektedir.[160] Herhalde bu grup azınlıkta kalmış olmalı ki, Sarı 'Abdullah Efendi'den itibaren hiçbir Melâmî kaynağı Gazanfer Dede'yi kutuplar içinde saymadığı gibi, hayat hikâyesini bile vermez, yalnızca isim olarak zikrederler.

'Atâyî işte bu Gazanfer Dede'nin bir ihbar üzerine İstanbul'a getirilip teftiş edildiğini, ancak sonunda serbest bırakıldığını kaydettikten sonra, meseleyle ilgili olarak, veziriazamın (muhtemelen Rüstem Paşa) sorusu üzerine Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin yazdığı mektubun bir suretini kaydeder. Gazanfer Dede meselesini aydınlatması ve olayın şahidi sıfatıyla yetkili bir kalemden çıkmış olması itibariyle tarihsel bir önemi haiz olan mektup çok değerli görünmektedir.[161]

Bu mektuptan anlaşıldığına göre, Vize'de Gazanfer Dede'nin *zındık ve mülhid* olduğu hakkında halk arasında epeyce bir dedikodu çıkmış, hükümet tarafından bir müfettiş tayin edilerek meselenin araştırılması istenmiş, yapılan teftişin sonuçları sicile kaydedilmiştir. Veziriazam bu sicil defteriyle halkın şikâyetlerini ihtiva eden arzların suretlerini Dîvan-ı Hümâyun çavuşlarından biriyle Ebussuud Efendi'ye göndererek mesele hakkında fikrini sormuştur.

Şeyhülislamın ifadesi, sicil kayıtlarında Gazanfer Dede'ye zekât ile helal ve haram kavramları konusunda birtakım ithamlar yöneltildiğini gösteriyor.

---

160 Gölpınarlı, *Vizeli Alâeddin*, s. 21. Nitekim Gazanfer Dede'nin halifesi Seyyid (Emîr) Osman-ı Hâşimî bir manzumesinde,

> Çü sır nakleyledi andan 'Alâaddîn Sultan'a
> Niceler yavı kıldılar, Racîm'e oldılar mâil
> Göründü ba'dehû ol sır pîrim Sultan Gazanfer'den
> Yüzün gördüm bi-hamdillâh komadı bizde hiç müşkil

diyerek bu duruma işaret etmektedir. Seyyid Osman-ı Hâşimî'nin bu manzumesinden anlaşılıyor ki, Ahmed-i Sârban'ın müridleri kutupluk konusunda ihtilafa düşmüşler, herhalde (manzumede Racîm'e, yani Şeytan'a mail olanlar olarak nitelenen) çoğunluk Hüsameddîn-i Ankaravî'yi kutup kabul ederken, Vizeli 'Alâeddîn'in müridleri de asıl kutup olarak Gazanfer Dede'yi tanımışlardır. Gazanfer Dede'nin hem damadı, hem halifesi olarak yerine geçmiş olup, "*Oğlan Şeyh ve Hamza Bâlî tarikindendir*" diye aleyhinde çıkan söylenti üzerine, Halvetî şeyhi Nûreddinzâde'ye intisap ederek ölümden kurtulan Seyyid Osman-ı Hâşimî (ö. 1594-1595) hakkında bkz. Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 68-70;

161 'Atâyî, s. 87-88.

Öyle görünüyor ki, Gazanfer Dede tıpkı İsma'il-i Ma'şukî gibi İslâm'ın emir ve yasaklarını inkâr etmekle suçlanmaktadır. Ebussuud Efendi, bu ithamların muhakkak sabit olması halinde Gazanfer Dede'nin zındıklık ve mülhidliğinin tahakkuk edeceğini ve bu sebeple katlinin vacip olacağını belirtiyor. Ancak öyle anlaşılıyor ki, sicil kayıtları şeyhülislamı pek tatının etmemiştir. Bu yüzden yapılan teftişin eksik olduğunu, müfettişin, kayıtların usule uygunluğu ve tatminkârlığı hakkında yeterli özeni göstermediğini, Gazanfer Dede'nin bu ithamlara konu olan hususlarda ısrara devam edip etmediğinin, halen de aynı inançları taşıyıp taşımadığının açıklığa kavuşturulmadığını yazıyor. Bu sebeple Dîvan-ı Hümâyun 'da yapılan muhakemede durumun açıklığa kavuşturulmuş olması gerektiğini ve burada varılan sonuca göre karar vermek icap ettiğini ekliyor.[162]

Yine mektuptan anlaşıldığına göre, diğer tarikatlara mensup bazı şeyhler de Gazanfer Dede'nin inançları konusunda müspet düşünmemektedir. Ebussuud Efendi, bunların gerekçelerinin de dinlenmesinin lazım geldiğini tavsiye etmekte, hatırı sayılır ve sözlerine güvenilir bir kısım ulemanın da Gazanfer Dede'nin müridleri arasında bulunması dolayısıyla, onların mütalaalarına da başvurularak sebebinin sorulmasını istemektedir. Ayrıca şeyhülislam, sözü geçenlerin, Gazanfer Dede'nin şeriata ve diğer büyük sûfilerin sözlerine uygun inanç sahibi olduğuna şahitlik etmeleri halinde, serbest bırakılarak kendisine lazım gelen saygının gösterilmesini de talep etmektedir. Aksi halde *zendeka ve ilhad*ının sabit olması ve hele şikâyetlerde dile getirildiği gibi Oğlan Şeyh İsma'il-i Ma'şukî'nin meşrebine mensup bulunduğunun anlaşılması halinde, idamının kaçınılmaz olduğunu, kendisinin de bu yolda bir izlenime sahip bulunduğunu bildiren Ebussuud Efendi, ancak bu durumun hiçbir şüpheye yer vermeyecek biçimde ispatı halinde şeyhin idam edilebileceğini ifade ediyor. Sonuç olarak şeyhülislam, yapılan soruşturmanın böyle bir durumu ispata yeterli olmadığını, dolayısıyla Gazanfer Dede'nin salıverilmesi gerektiğini belirterek mektubuna son veriyor.[163]

Gerçekten de Ebussuud Efendi'nin dediği yapılmış, Gazanfer Dede serbest bırakılarak Vize'ye dönmesine izin verilmiş ve 974/1566-67 yılında eceliyle ölünceye kadar hayatını sürdürmüştür.

---

162 *Age*, s. 88.

163 *Age*, *aynı yerde*. Ebussuud Efendi'nin mektubunu "*v'Allahü Teâlâ a'lemü bi-hakîkati'l-hâl ve'l-meâl*" (Durumun ve işin gerçeğini en iyi bilen Allah'tır) sözüyle bitirmiş olması dikkat çekicidir.

Muhtevasını özetlediğimiz bu uzun mektup, Gazanfer Dede olayı hakkındaki tek tarihsel belge niteliğini taşımasıyla olduğu kadar, Ebussuud Efendi'nin bu meselelerde ne kadar titiz davrandığını göstermesi bakımından da ayrı bir önem arz etmektedir. Şeyhülislamın, Gazanfer Dede'nin Oğlan Şeyh İsma'il-i Ma'şukî yolundan olduğu yolundaki izlenimine rağmen, delillerin yetersizliği karşısında onu ölüme mahkûm etmekten kaçınmak suretiyle gerçekten dikkate değer bir sorumluluk örneği gösterdiğini kabul etmek gerekir.

Münîrî-i Belgrâdî, Gazanfer Dede'nin ulemadan ve diğer ileri gelen çevrelerden birçok müridi bulunduğunu, hattâ Bosna'dan bile pek çok kimsenin ona mürid olmak için geldiğini, zamanla şöhretinin yayılarak parladığını ve kendi zaviyesinde dervişleriyle beraber geçimlerini kendilerinin sağladığını belirtir.[164] Müellife göre Gazanfer Dede, burada düzenlediği zikir ve sema meclislerinde ifrata kaçtığı için takibata uğramıştır.[165]

2. Şeyh 'Aliyy-i Rumî (İdrîs-i Muhtefî, ö. 1615) yahut Bayramî Melâmîliği'nin Yeraltına İnişi

Hamza Bâlî'nin şahsında bir kutbunu daha Osmanlı merkezî yönetimine trajik bir şekilde kurban veren, Şeyh Gazanfer Dede'yi ise şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin titizliği sayesinde idamdan kurtaran Bayramî Melâmîliği, Şeyh Hasan-ı Kabâdûz ile tamamiyle bir sükût devresine girerek uzun yıllar devlete kendisini unutturmaya çalıştı,[166] ama bu zâtın kutupluk döneminde (ö. 1601-1602) Hamzâvî hareketi yine de varlığını sürdürdü. Zikredilen tarihte Şeyh Hasan-ı Kabâdûz'un yerine kutupluk makamına geçen Şeyh 'Aliyy-i Rûmî yahut İdrîs-i Muhtefi denilen şahsiyet ile Bayramî Melâmîliği tam anlamıyla yer altına indi.

Şeyh 'Aliyy-i Rûmî'ye dair *Semerâtü'l-Fuâd* ve *Sergüzeşt*'teki kayıtlar, meseleyi aydınlatmak yerine, daha çok onun hasletlerini ve bir kutup olarak yüceliğini övmeye yönelik olduğu için fazla işe yarar değildir.[167] Osmanlı kaynakları içinde ise 'Atâyî, her zaman olduğu gibi, yazılı ve sözlü çeşitli

---

164 Münîrî-i Belgrâdî, v. 141a.

165 *Age*, v. 141b. Yazarın Gazanfer Dede'nin vefatı için verdiği 1004/1596 ve 1005/1597 tarihleri yanlıştır.

166 Şeyh Hasan-ı Kabâdûz (yahut Hasan-ı Kabâyî) için bkz. Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 78-79.

167 Sarı 'Abdullah Efendi, s. 258 vd.; La'lîzâde, s. 41-49.

geniş haber kaynakları sayesinde oldukça aydınlatıcı bilgi ihtiva eder. Kâtip Çelebi'nin *Fezleke*'si,[168] ve bir Melâmî kaynağı olan *Ahvâl-i Melâmîyye-i Şuttâriyye* ise,[169] daha ziyade 'Atâyî'ye dayanır. Fakat, La'lîzâde'nin "*Sütûde-i ricâl nokta-i bâ-kemâl âfitâb-i Sübhânî sâkî-i cezbe-i Rahmânî Garka-i deryâ-yı tecellî-yi deyyûmî*" şeklinde çok yüksek sıfatlarla andığı Şeyh 'Aliyy-i Rûmî,[170] yahut İdrîs-i Muhtefî'nin biyografisiyle ilgili tamamlayıcı bazı bilgiler Muhammed el-Muhibbî'nin eserinde bulunuyor. Aslında 'Abdurraûf el-Munâvî'yi özetleyen el-Muhibbî'ye göre, Şeyh 'Aliyy-i Rûmî'nin asıl adı İbrahim'dir ve Hamza Bâlî'nin oğlu Timurhan'dan olma torunu olup aslen Bosna'lıdır ve orada doğmuştur.[171] Halbuki 'Atâyî ve ona dayananlar Şeyh 'Aliyy-i Rûmî'yi Tırhala havalisinde bir şeyhin oğlu olarak gösterirler.[172]

'Atâyî'ye bakılırsa, İbrahim daha küçük yaşta, Kanuni Sultan Süleyman'ın veziriazamlarından Rüstem Paşa'nın terzisi olan amcası tarafından Bosna'dan alınıp İstanbul'a getirilmiş ve yanında çırak olarak yetiştirilmiştir. 1548 yılındaki Nahcıvan Seferi esnasında, Melâmîliğe meyilli olan amcası onu Kutluhan Köyü'ne götürerek Şeyh Hüsameddîn-i Ankaravî'yi ziyaret ettirmiştir. Bu ziyaret esnasında Şeyh Hüsameddin İbrahim'e ilgi göstermiş, terzilik mesleğinden dolayı, İdris Peygamber'den kinaye olarak ona İdris lakabını vermiş ve yanında alıkoymuştur.[173]

Demek oluyor ki, bundan böyle asıl adı unutularak İdris diye anılacak olan İbrahim, böylece tıpkı dedesi Şeyh Hamza Bâlî gibi, Hüsameddîn-i Ankaravî'ye intisap etmek suretiyle Melâmîliğe geçmiş oluyordu. Bu şeyhin yanında ne kadar kaldığı bilinmemekle beraber, 'Atâyî onun tekrar İstanbul'a geldiğini bildiriyor. Muhtemelen burada dokumacılık mesleğine başlayan İdris'in, bir yandan mesleğini icra ederken diğer yandan tasavvufta kendisini geliştirdiği ve herhalde Hamza Bâlî'den sonra kutup olan Şeyh Hasan-ı Kabâdûz'a intisap ettiği ve onun halifeliğine yükseldiği tahmin edilebilir. Şeyhinin vefatıyla da kutupluk makamına geçtiği anlaşılıyor.

İdrîs-i Muhtefî'nin kutupluğa geçmeden önce ve sonra ticaret vesilesiyle Balkanlar'a ve Arap ülkelerine defalarca seyahatlerde bulunduğu, bir ara

---

168 Kâtip Çelebi, *Fezleke*, İstanbul 1286, I, 373-374.

169 Müstakîmzâde, s. 69-72; *krş.* Osman Nuri, *Mecelle-i Umûr-ı Belediye*, I, 554-555.

170 La'lîzâde, *Sergüzeşt*, Süleymaniye (Pertev Paşa) Ktp., nr. 636, v. 128a. *Sergüzeşt*'in matbu nüshasında bu sıfatlar yoktur.

171 El-Muhibbî, I, 16.

172 'Atâyî, s. 602; Kâtip Çelebi, I, 323; Vicdânî, s. 56; Osman Nuri, s. 554.

173 'Atâyî, *aynı yerde*; *krş.* Kâtip Çelebi, *aynı yerde*; Vicdânî, *aynı yerde*.

Mısır'da kaldığı biliniyor. Balkanlar'da Belgrad, Filibe, Sofya, Edirne, Gelibolu, Arap ülkelerinde ise, Kahire, Mekke ve Medine onun en çok gidip geldiği yerler arasındaydı ve bu ticari seferler sayesinde çok büyük bir servet yapmıştı.[174] Diğer adıyla Şeyh 'Aliyy-i Rûmî'nin –ki ticari hayatını bu isim altında sürdürüyordu– dokuma taciri olması, bu çevrelerden pek çok mürid edinmesini kolaylaştırdığı gibi,[175] sarayda Bostancı Ocağı'ndan da bir hayli müridi olduğu anlaşılıyor. Nitekim yukarıda sözü edilen Sütçü Beşir Ağa da bu ocaktayken onun müridi olan Bostancılar'dandır.

Bir yandan şeyhi Hüsameddîn-i Ankaravî'nin, diğer yandan dedesi Hamza Bâlî'nin trajik ölümlerini daha gençken idrak eden Şeyh 'Aliyy-i Rûmî, onların başına gelenin kendi başına gelmemesi için, o zamana kadar hiçbir Melâmî kutbunun düşünmediği bir yola başvurdu. Mesleği olan tacirlik, bu amaçla ona asıl hüviyetini gizleme konusunda mükemmel bir imkân sağlamış görünüyor.

'Atâyî'nin anlattığına göre, İstanbul'da Sultan Selim Çarşısı semtinde Mehmed Ağa Camii'ne yakın bir evi olan Şeyh 'Aliyy-i Rûmî, mahallesinde ve İstanbul'da –pek çok kereler ticaret vesilesiyle Mekke'ye de gittiği için– "tüccardan Hacı 'Ali Beğ" namıyla tanınıyordu. Fakat uygun zamanlarda da Şeyh İdris adıyla İstanbul'un muhtelif semtlerindeki cami ve tekkelerde vaazlar vermek suretiyle fikirlerini halka anlatıyor, propaganda yapıyordu. Böylece bir bakıma, 11. yüzyılda Alamut Kalesi'ndeki İsmailîler'in "üstad-ı azam"ı ve aynı zamanda tacir olan meşhur Hasan b. Sabbah'la ilginç bir benzerliği bulunan Şeyh 'Aliyy-i Rûmî'ye, onunkini çok andıran bu gizlenme tarzı,[176] büyük bir rahatlık sağlamış olmalıdır. O kadar ki, İstanbul'da ateşli vaazlarıyla halkın kafasını karıştıran ve söylentilere göre bir *zındık ve mülhid* olduğu düşünülen Şeyh İdris'in, mahallesinde çok saygı gören Hacı 'Ali Beğ olduğu hiçbir zaman anlaşılamamıştır. Hattâ yalnız İstanbul'da değil, ticaret için gittiği yerlerde de asıl adını ve kimliğini gizliyor, mesela Anadolu'da,

---

174 *Ag eserler, aynı yerlerde.*

175 Osman Nuri, s. 554.

176 Hasan b. Sabbah da aslında ticaretle meşguldü; düzenlediği kervan seferleriyle Mısır'dan Afganistan'a kadar bütün İslâm ülkelerini dolaşıyor, Elburz Dağları'nın çok elverişli bir yerine inşa ettirdiği Alamut Kalesi'nde Bâtınîlik propagandası yapıyor ve bütün faaliyetlerini buradan yürütüyordu. Tacir Hasan'la Şeyhü'l-Cebel Hasan'ın aynı kişi olduğu bilinmiyordu. Şeyh 'Aliyy-i Rûmî'nin de Mısır'da Kal'atü'l-Cebel denilen bir yerde uzun süre ikamet ettiğini, kendisinin garip ve acaip halleri olduğunu el-Muhibbî yazıyor (bkz. *Hulâsatü'l-Âsâr*, I, 17).

İstanbul'da Ali, Mekke'de Hasan, Medine'de Muhammed, Kahire'de İbrahim (el-Kazzâz) diye tanınıyordu.[177] İşte bu gizlenme yöntemi yüzündendir ki, Melâmîyye geleneğinde kendisine İdrîs-i Muhtefî (Gizlenmiş İdrîs) denilmektedir.

Öyle anlaşılıyor ki, İdrîs-i Muhtefî bu çifte kimlikli şahsiyeti sayesinde uzunca bir süre düşüncelerini, tasavvufî görüşlerini, yorumlarını rahatça propaganda etme imkânını bulabilmiştir. Fakat bir süre sonra halk arasında onun sözleri yüzünden ortaya çıkan kargaşa, insanları ikiye bölmüş, bazıları onun ehl-i keramet büyük bir velî, bazıları ise bir sapkın ve fasık olduğunu savunmaya başlamıştır. Nitekim İstanbul'un büyük uleması ve Şeyh Sivasî Efendi, Terceman Şeyhi Ömer Efendi gibi zamanın önde gelen şeyhleri, kendi çevrelerinde İdrîs-i Muhtefî'nin *zendeka ve ilhad*ından bahsetmeye başlamışlardır. Şikâyetlerin Dîvan-ı Hümâyun'a ulaşması üzerine, kendisinin en kısa zamanda bulunup "hakkından gelinmesi" yolunda ferman çıkarılmış ve her tarafta aranmaya başlanmış, ama bir türlü ele geçirilememiştir.[178]

Bütün bu arama tarama çabaları sürerken, İdrîs-i Muhtefî, Hacı 'Ali Beğ kimliğiyle herkesin saygı ve sevgi duyduğu zengin bir dokuma taciri olarak mahallesinde ikamete devam etmektedir. Her gün görüşüp konuştuğu mahallenin ileri gelenleri, Şeyh İdris adında bir zındık ve mülhidin, yaptığı vaazlarla halkın imanını ve toplumun düzenini fesada verdiğini, mutlaka yakalanıp idam edilerek insanların bu sapkının elinden kurtarılması gerektiğini, onun gerçekte İdrîs-i Muhtefî'nin ta kendisi olduğunu bilmeden yüzüne söyleyip duruyorlardı.[179] Ama o, bir insanı iyice tanımadan, bu tür hükümlerle gıyabında yargılamanın doğru olmadığını anlatıyordu. Sonunda İdrîs-i Muhtefî, daha önce idam edilen Melâmî kutupları gibi yakasını ele vermeden, devletin pençesine düşmeden, Hacı 'Ali Beğ yahut 'Aliyy-i Rûmî olarak 1024/1615 yahut 1026/1617 yılında vefat etti.[180] Ölümünden sonra tere-

---

177 El-Muhibbî, I, 16.

178 'Atâyî, s. 602; Kâtip Çelebi, I, 373; Osman Nuri, s. 555.

179 'Atâyî, s. 602-603; *krş.* Kâtip Çelebi, I, 373-374; Vicdânî, s. 56. Hattâ 'Atâyî'deki anekdota göre, mahalle sakinlerinden, Hacı 'Ali Efendi'nin yakın dostu Ömer Efendi adlı zatın bu dedikoduları kendisine aktarıp İdrîs-i Muhtefî hakkındaki kanaatini sorduğunda, Hacı 'Ali Beğ kimliğini açıklayarak kendisini nasıl tanıdığını, inançları ve hali tavrı konusundaki fikirlerini sormuş, Ömer Efendi de özür dileyerek kendisine mürid olmuştur.

180 'Atâyî, s. 602; La'lîzâde, s. 42; Müstakîmzâde, *aynı yerde*; Kâtip Çelebi, I, 373; el-

kesi tespit edilmeye kalkıldığında, muazzam bir servet sahibi olduğunu, bizzat kassam olarak terekenin tespitini yapan Şeyh Sinan Efendizâde Mustafa Efendi'den dinlediğini 'Atâyî bildiriyor.[181] Kabri, üç oğlununkiyle birlikte bugün Kasımpaşa'da Okmeydanı'na yakın bir mezarlıktadır.

Gölpınarlı, İdrîs-i Muhtefî hakkında belirtilen kaynaklardaki bilgileri tahlil etmeden ve yorumlamadan aktardıktan sonra, şeyhin kendi bulduğu bir şathiyyesini ve gazelini kaydeder. Bunlar yakından incelendiği zaman, tıpkı Oğlan Şeyh İbrahim Efendi'nin eserlerinde de bol miktarda rastladığımız birtakım Hurûfî motifleri ihtiva ettikleri görülür. Gölpınarlı da eserinde bu kanaattedir ki,[182] söz konusu motifler, Bektaşîlik'te olduğu gibi, Bayramî Melâmîliği'nde de kuvvetli bir Hurûfîlik etkisinin göstergelerinden yalnızca biridir.

II. Gülşenî "Zındık ve Mülhid"leri

1. Gülşenîler'in Gazanfer Dede'si: Şeyh İbrahîm-i Gülşenî (ö. 1534)

Bayramî Melâmîliği'nin dışında, Osmanlı dönemi sûfi çevreleri içinde en çok *zendeka ve ilhad* suçlamasına maruz kalan tarikat zümrelerinden biri de Halvetîliğin Gülşenî kolu olmuştur. Bu tarikatın içerisinde bazı şeyhlerin bu suçlamaya muhatap olduklarını aşağıda birkaç örnekle göreceğiz. Halvetîliğin diğer kollarından hiçbiri, başta Şeyh İbrahîm-i Gülşenî'nin kendisi olmak üzere, Gülşenîlik kadar *zendeka ve ilhad* suçlamasına muhatap olmuş şahsiyetleri bünyesinde toplamamıştır. 16. yüzyılın tanınmış tezkirecilerinden 'Âşık Çelebi *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*'sında "*Şeyh İbrâhîmîler'e isnad olunan ilhad tohumu*"ndan söz ederek bunu doğrular.[183] Buna karşılık 'Atâyî, Şeyh İbrahîm-i Gülşenî'nin biyografisine ayırdığı kısımda, "*Tâk-ı bülend-eyvân-ı 'irfânın şem'-i rûşeni ve hadâyık-ı hakâyık-ı gonca-i gülşeni, pîr-i seccâde-i irşâd-ı Gülşeni*" gibi çok saygılı ve övücü sözler kullanır.[184]

Halvetîliğin ikinci Pîri sayılan Seyyid Yahyâ-yı Şirvânî'nin Tebriz'de ikamet etmekte olan halifelerinden Aydınlı (Rûşenî) Dede Ömer'in ya-

---

Muhibbî, I, 17. Diğerleri İdrîs-i Muhtefî'nin ölüm tarihini 'Atâyî'ye uyarak 1024 / 1615 olarak verdikleri halde, el-Muhibbî 1026 / 1617 şeklinde kaydeder.

181 'Atâyî, s. 603 (servetinin tafsilatı hakkında da buraya bkz.); Kâtip Çelebi, I, 374.

182 Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 125-128.

183 'Âşık Çelebi, v. 44b.

184 'Atâyî, s. 67.

nında yetişerek tarikat içinde halifelik makamına kadar yükselen İbrahîm-i Gülşenî'nin, Şah İsmail'in Tebriz'i işgaliyle birlikte, İran'da meydana gelen kargaşalar üzerine Mısır'a gittiği, Memlûk Sultanı Kansuh el-Gûrî'nin izniyle Kahire'de yerleştiği biliniyor. Yavuz Sultan Selim 1517'de Kahire'yi zaptettiğinde, şeyhin zaviyesinin bulunduğu araziyi ona bağışlamıştı.[185]

Şeyh İbrahîm-i Gülşenî'nin şöhreti kısa zamanda etrafa yayıldı, hayli kalabalık bir mürid topluluğunun sahibi oldu. 'Atâyî, ona gösterilen saygıyı ve bağlılığı anlatmak için, hamama gittiğinde gusül için kullandığı sudan bir damla alabilme uğruna insanların biribirini kırdığını, onun meclisinde bulunanlardan bazılarının, kuvvetli bir cezbeye kapılarak kendilerini Kahire surlarından aşağı attıklarını ve bu kadar büyük bir alakanın ancak Molla Hüdâvendigâr'a, yani Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'ye nasip olduğunu ifade ediyor.[186]

Kanuni Sultan Süleyman zamanında müridlerinin sayısının giderek artması, Osmanlı mahalli yöneticilerinde muhtemel bir ayaklanma korkusu doğurmuş, Hain Ahmed Paşa'yı soruşturmak için Mısır'a gelen Veziriazam İbrahim Paşa, şeyhin bir isyana teşebbüs edebileceği endişesiyle kendisini gözaltına aldırmıştı. Aslında İbrahim Paşa'nın, o sıralarda Kahire'de kadılık yapmakta olan, II. Bayezid dönemi ulemasından tasavvuf düşmanlığıyla meşhur Çivizâde'nin oğlu, İsma'il-i Ma'şukî'nin idamı sırasında şeyhülislam olduğunu yukarıda zikrettiğimiz Mehmed Efendi tarafından Şeyh İbrahîm-i Gülşenî'ye karşı kışkırtıldığı anlaşılıyor. Bu zat muhtemelen, gerek kendi tasavvuf düşmanlığı, gerekse şeyhin kalabalık müridleri arasında bulunan zendekaya eğilimli kişiler yüzünden Şeyh İbrahîm-i Gülşenî'nin *zındık ve mülhid* olduğu konusunda halk arasında da epeyce tahriklerde bulunmuş ve ona mürid olanların aynen onun gibi *zındık ve mülhid* olacakları konusunda fetvalar vermişti.[187]

---

185 *Age, aynı yerde.*

186 *Age*, s. 67-68. Şeyh İbrahîm-i Gülşenî'nin biyografisi ve Gülşenîlik hakkında birinci elden kaynak olarak hiç şüphesiz en başta Muhyî-i Gülşenî'nin *Menâkıb-i İbrâhîm-i Gülşenî*'si gelir. Bunun dışındaki kaynaklar ve İbrahim-i Gülşenî için şu müstakil monografiye bkz. Himmet Konur, *İbrahim Gülşenî, Hayatı, Eserleri, Tarikatı*, İstanbul: İnsan Yay., 2000. Ayrıca şunlara da bkz. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul 1953, s. 323-324; Kasım Kufralı, "Gülşenî", *İA*; Tahsin Yazıcı, "Gulshanî", *EI²*.

187 Mehmet Gel, yukarıda bahis konusu edilen çalışmasında "Muhyiddîn İbnü'l-Arabî Öğretisine ve Vahdet-i Vücûd'cu Sûfilere Şeriat Perspektifinden Muhalefet"

Hattâ bu yüzden şeyh bir ara Kahire'de hapsedilmiş, fakat rivayete göre oraya giden Mevlânâ'nın torunlarından Dîvâne Mehmed Çelebi'nin yardımıyla kurtarılmıştı. Ama yine de, rivayete göre o sıralarda yüz yaşının üstünde olup gözleri hastalık sebebiyle görmeyen bu ihtiyar şeyh, sonunda İstanbul'a çağrılmaktan kurtulamadı.[188]

İbrahim Paşa'nın verdiği rapor sonucu muhtemel bir ayaklanmadan endişelenen Kanuni Sultan Süleyman'ın davetiyle 1527'de başkente gitmek zorunda kalan Şeyh İbrahîm-i Gülşenî'nin, orada Sultan'ın ve aralarında Şeyhülislam İbn Kemal, Koca Nişancı Celalzâde Mustafa ve Muhyiddîn Fenârî gibi yüksek ulemadan müteşekkil bir topluluğun huzurunda bir "sohbet"te (gerçekte üstü kapalı bir sorgulama) bulunduğu biliniyor. Bu arada şeyhin *Ma'nevî* isimli manzum eseri Şeyhülislam İbn Kemal tarafından incelenmiş ve şeriata aykırı olmadığı kararına varılmıştı. Rivayete göre, bu sohbetten herkes memnun kalmıştı. Sultan'ın ve ulemanın endişeleri giderilmiş, hattâ Şeyh İbrahîm-i Gülşenî, başta Kanuni Sultan Süleyman olmak üzere adı geçen ulemanın da sempatisini kazanmış, bu arada bazılarını da müridliğe kabul etmiştir. Altı ay kadar İstanbul camilerinde vaazlarda da bulunan şeyh, halkın büyük sempatisine mazhar olmuş, gözleri tedavi edilerek hürmetle Mısır'a geri gönderilmiştir. Bu tarihten yedi yıl kadar sonra da, bir veba salgını esnasında rivayete göre yüz on dört yaşında vefat etmiştir.[189]

Latîfi, Şeyh İbrahîm-i Gülşenî ve Gülşenîlik etrafında zendeka ve ilhad şüphelerinin doğmasını, müridleri arasında bulunan "*vâdî-i ilhâd ve ibâhat*"a düşmüş kimselere bağlıyor. Ona göre Şeyh, mürid olmak için kendisine müracaat edenleri reddetmekten çekindiği için, her türlü inanç ve meşrepten pek çok kimse ona intisap ediyor ve kendilerini Gülşenî olarak tanıtıyorlardı. Bu yüzden Gülşenîler arasında "*envâ'-ı tavâiften mülhid ve mübâhî*" çoğalmış, şeriat ve tarikattan uzaklaşmıştır.[190]

Öyle anlaşılıyor ki, Latîfi'nin sözünü ettiği bu tür "mülhid ve mübâhî" müridler yüzünden Şeyh İbrahîm-i Gülşenî ve Gülşenîlik etrafında dolaşan

---

başlığı altında Çivizâde'nin İbn 'Arabî'ye ve onun mektebine mensup sûfilere karşı yürüttüğü mücadeleyi çok iyi analiz etmiştir: Bkz. ss. 233-282.

188 Gölpınarlı, *age*, s. 323; Yazıcı, "Gulshanî", *EI²*; Clayer, *age*, s. 79-80; Konur, *İbrahim Gülşenî, Hayatı, Eserleri, Tarikatı*, ss. 125-129.

189 Gölpınarlı, *age*, s. 323; Yazıcı, "Gulshanî", *EI²*; Clayer, *age*, s. 79-80; Konur, *age*, ss. 128-129.

190 Lâtifi, s. 53.

zendeka ve ilhad şaibeleri ve özellikle Çivizâdeoğlu Mehmed Efendi'nin verdiği fetvalar, İstanbul halkı arasında da bir hayli tartışmalara yol açmış ve Gülşenîler'i rahatsız etmiştir. Biz, bu olayın yankılarını Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin fetvalarında buluyoruz. Anlaşıldığı kadarıyla Gülşenî dervişleri şeyhülislama başvurarak bu dedikoduları anlatmışlar, münhasıran Çivizâdeoğlu Mehmed Efendi'nin Şeyh İbrahîm-i Gülşenî ve müridlerinin *zındık ve mülhid* olduklarına dair verdiği fetvaları naklettikten başka, bu zatın Muhyiddîn İbnü'l-ʿArabî, ʿÖmer İbnü'l-Fârız ve Mevlânâ Celâledîn-i Rûmî'ye dil uzattığını bildirmişler ve fetva talep etmişlerdir. Bu talebi Ebussuud Efendi, "*Ehl-i Sünnet ve Cemâʿat iʿtikadı üzre olup şerʿ-i şerîf muktezâsınca ʿamel idüp selef-i sâlihîn tarîkine sâlik olan kâinen mâ-kân makbûldür. Şeyh İbrâhîmlüdür dimekle anlara dahl ve taʿarruz câiz değildir*" şeklinde bir fetva ile cevaplamıştır.[191] Dikkat edilirse Ebussuud Efendi bu fetvasında doğrudan doğruya Şeyh İbrahîm-i Gülşenî'nin ve Gülşenîler'in zındık ve mülhid olmadıklarını açık bir şekilde belirtecek yerde, daha genel ve biraz da kaçamaklı bir cevap veriyor. Bu da onun şeyhin tasavvufî meşrebinin tam anlamıyla Ehl-i Sünnet'e uygunluğu konusunda yeterince müspet kanaat sahibi olmadığını düşündürüyor ki, bunda haklıdır.

Gerçekten Şeyh İbrahîm-i Gülşenî tam anlamıyla Osmanlı merkezî yönetiminin politikası doğrultusunda bir Ehl-i Sünnet anlayışına mı sahipti? Bizce bu konuda en doğru teşhisin sahibi Gölpınarlı'dır. Merhum Gölpınarlı, Halvetîliğin tamamiyle Sünnî bir tarikat olduğu halde Gülşenîler'in ve tabiatıyla şeyhlerinin Mevlevîlik ve özellikle Melâmîliğe çok yakın oldukları görüşündedir ki, bu bize de doğru görünüyor. Zaten Şeyh İbrahîm-i Gülşenî'nin aşağıda bahsedilecek eserlerinde bu taşkın melâmet meşrebi açıkça kendini gösterir. Nitekim Melâmî kutbu Ahmed-i Sârban'ın bulunduğu Hayrabolu'da tam on dört Gülşenî tekkesinin olduğunu Gölpınarlı belirtiyor.[192] Bu, Gülşenîler ile Melâmîler arasında inanç benzerliği dolayısıyla bir yakınlığın, hattâ daha da ötesinde bir yakın ilişkinin bulunduğunu düşündürüyor. Bu yüzdendir ki, Şeyh İbrahîm-i Gülşenî'nin Vahdet-i Vücûd meselesinde Melâmîler ile aynı paralelde, yani kısmen panteizme meyilli düşünceleri bulunduğunu tahmin etmek mümkündür. Aksi halde neden

---

191 Düzdağ, s. 192-193. Bu fetvalardan ilk defa Gölpınarlı *Melâmîlik*'te (bkz. s. 86, not 1) daha sonra, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*'te (bkz. s. 323) söz etmiştir.

192 Gölpınarlı, *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler*, s. 215-216.

Halvetîliğin diğer kollarının değil de, Gülşenîliğin *zendeka ve ilhad* şaibelerine konu teşkil ettiğini anlamak güç olurdu.

Şeyh İbrahîm-i Gülşenî'nin Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin etkisiyle ona nazire olarak kaleme aldığı, bir anlamda onun yeni bir yorumu şeklinde olan kırk bin beyit tutarındaki Farsça *Ma'nevî*'si ile,[193] 'Ömer ('Amr) İbnü'l-Fârız'ın *el-Kasîdetü't-Tâiyye*'sine yazdığı nazirelerden oluştuğu bilinen Arapça *Dîvan*'ı ve Mevlânâ ile Yunus Emre'nin etkilerini sergileyen Farsça *Dîvan*'ı,[194] bu konuda Sünnî ulema tarafından pek kolay hazmedilemeyecek nitelikteki *şathiyyat*la doludur. Çivizâdeoğlu Mehmed Efendi'nin *Ma'nevî*'nin küfür ve ilhad ile dolu olduğuna dair verdiği fetvalar da, yine bu eserde mevcut *şathiyyat*tan dolayıdır. Kendisinin Hurûfiler'in eski merkezi olan Tebriz'de uzun süre kaldığı da düşünülecek olursa, Vahdet-i Mevcud çerçevesinde panteizme yorulabileceğini yukarıda söylediğimiz telakkilerinin oluşmasında Hurûfî tesirlerini hesaba katmak yanlış olmayacaktır. Böylece onun bu konuda neden Melâmîler'le aynı paralelde olduğu daha anlaşılır olmaktadır. Nitekim Gülşenî müridlerinden, Vardar Yenicesi'nden (bugün Yunanistan sınırları içinde bulunan Giannitsa) şair Usûlî'de de, aynı Melâmî-Hurûfî edâyı bulabiliyoruz. Her halükârda biz son tahlilde Şeyh'in esas itibariyle pek de sıkı bir Ehl-i Sünnet çizgisinde bulunmadığı sonucuna varabiliriz. Bununla beraber Gülşenîliğin daha sonraları tamamiyle Ehl-i Sünnet çizgisine yaklaştığı konusunda gözlemler vardır.[195]

Şeyh İbrahîm-i Gülşenî ile ilgili bu bahse son vermeden önce, onun ileri gelen müridlerinden ve 16. yüzyılın dikkate değer şairlerinden olup, gerçek adını bilemediğimiz Usûlî, bugün elimizde mevcut *Dîvan*'ıyla yukarıdaki tesbitimizi doğrulayacak iyi bir göstergedir.[196] Hemen hemen bütün şuara tezkirelerinde bahsi geçen Usûlî, Melâmî-Hurûfî meşrebi sebebiyle tezkireciler tarafından pek de iyi yâd edilmez. Kendisinin iyi bir medrese tahsi-

---

193 Bu eserin yazma nüshaları oldukça fazladır. 927/1521'de istinsah edilmiş bir nüshası Süleymaniye (Halet Efendi) Ktp., nr. 272'de bulunmaktadır.

194 931/1524-25 tarihinde istinsah edilmiş bir nüshası için bkz. Süleymaniye (Fatih) Ktp., nr. 3866.

195 Gülşenîlik hakkında Himmet Konur'un yukarıda zikredilen monografisinde geniş bilgi vardır. Ayrıca bkz. Yazıcı, "Gulshanî", *EI²*; Clayer, *age*, s. 170-171.

196 Bkz. *Usûlî Dîvanı*, nşr. Mustafa İsen, Ankara: Akçağ yay., 1990. Burada Usûlî'nin biyografisine dair geniş bilgi ve ilgili bibliyografya mevcuttur (bkz. s. 11-25). Bu konuda oraya bakılmalıdır.

li gördüğü, ancak yaratılışındaki coşkun mistik karakteri sebebiyle Mısır'a giderek Şeyh İbrahîm-i Gülşenî'ye intisap ettiği bilinmektedir. *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ* yazarı,

> Şeyh İbrâhîmîler'e isnat olunan ilhad tohmun ol ekmişdir ve Nesîmiyyat ve türrehâtından getürdiği nihâl-nihâd-ı dalâli evvel ol dikmişdir. Nice onup bitmiyecekler gelüp ol tohmu ekmeğe başladılar ve nice berhudâr olmıyacaklar ol nihâle budaklar aşılamışlardır. Hak Teâlâ tohumların çürüde ve köklerini kuruda.[197]

diyerek Usûlî'nin Rumeli'ndeki Nesîmî-meşrep faaliyetlerinden acı acı yakınır. Latîfi ise,

> Ekseriyâ eş'ârı tasavvufa müte'allik kelimât ve Seyyid Nesîmî tarzında mevâ'ız ve ilâhiyyatdır. Ma'nâda *Câvidannâme* ebyâtına müşâbeheti ve Fazlullah kelimâtına mutâbakatı vardır. Bu sebebden zemâne dervîş-meşrebleri ve mevâlî-mezhebleri sâbıku'z-zikre Fazlullâh-ı Sânî ve Sırr-ı Seyyid Nesîmî dirler".[198]

şeklindeki mühim ifadeleriyle Usûlî'nin meşrebini açıklamıştır. Gerçekten *Divân*'ında onun bu meşrebini açıkça görmek mümkün olduğu gibi, Kalender-meşrebliğini düşündürecek beyitlere, mesela "mahbup-perest" eğilimine işaret eden mısralara da sık sık rastlanmaktadır.[199] Özellikle 'Âşık Çelebi'nin ifadeleri, Usûlî'nin Rumeli'nde bir misyoner gibi hareket ettiğini düşündürüyor. Nitekim Gülşenîlik'teki bu coşkun Vahdet-i Vücûd anlayışı sebebiyle, 16., hattâ 17. yüzyılın dîvan şairleri arasında da, Usûlî'den başka, aynı meşrepte olup Gülşenîliğe mensup Yusuf-ı Sîneçâk, 'Ârifî, Semâ'î, Hasan Hüsâmî, Za'îfî, Zârî ve daha birçok kişinin mevcudiyetini biliyoruz.[200]

2. Şeyh Muhyiddîn Mehmed b. Hızır el-Karamânî (ö. 1543)

Şeyh İbrahîm-i Gülşenî'nin önde gelen halifelerinden olup savunduğu fikir ve görüşler itibariyle Oğlan Şeyh İsma'il-i Ma'şukî'nin Halvetîyye tarikatı içindeki bir benzeri sayabileceğimiz Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'nin kim olduğu, nasıl bir zihniyeti temsil ettiği, 1972'de Şeyhülislam Ebussu-

---

197 'Âşık Çelebi, v. 44b; *krş.* Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 324.

198 Bkz. Lâtifî, s. 91-92. Ayrıca bu konudaki bazı mütalaalar için Mustafa İsen'in *Usûlî Dîvanı*'na yazdığı giriş kısmında 14-19. sayfalar.

199 Msl. bkz. *Usûlî Dîvanı*, s. 77, 124 vs.

200 *Age*, s. 17.

ud Efendi'nin fetvaları, 1982'de Muhyî-i Gülşenî'nin *Manâkib-i İbrâhîm-i Gülşenî*'si[201] yayımlanıncaya kadar pek kimsenin dikkatini çekmemiştir. Zaten sözü edilen fetvalar hariç tutulacak olursa, kaynaklarda da kendisine dair dikkat çekecek ölçüde bilgi bulunmaz. Bu zattan kısaca bahseden, şimdilik yalnızca iki Osmanlı kaynağı olup, biri Matrakçı Nasuh'un *Süleymannâme*'si, diğeri de 'Atâyî'nin *Zeyl-i Şakâyık*'ıdır. Bu tür olayları dikkatle kaydeden 'Atâyî, nedense Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'ye eserinde ancak birkaç satırlık yer vermiştir.[202] *Süleymannâme*'deki Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'ye dair kayıtlar, ilk defa H. Gazi Yurdaydın tarafından değerlendirilmiştir.[203] Bugün ise, bu zata isnat olunan fikirleri ihtiva eden bir de arşiv belgesine sahibiz. Bu belge, Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'nin mahkeme sicil zabtı olup, Oğlan Şeyh İsma'il-i Ma'şukî'ninkinden sonra türünün bugüne kadar ele geçen ikinci ve en uzun örneğidir.[204]

Böylece, *Süleymannâme* ve *Zeyl-i Şakâyık*'taki kısa pasajları hariç tutarsak, Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'den bahseden birinci elden üç temel kaynağa sahibiz demektir: 1) Şeyhi sorgulayan ve ölüme yollayan Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin fetvası; 2) Şeyhi çok iyi tanıyan Muhyî-i Gülşenî'nin menakıbnâmesi; 3) Şeyhi yargılayan mahkemede şahitlik yapanların ifadelerini ihtiva eden ve "*Sicill-i Şeyh Karamânî ez-Zindîk*" başlığını taşıyan, iki sicil defteri sayfasından oluşan mahkeme sicili. Bu kaynaklar bize onun fikirlerini nispeten daha iyi tanıma imkânını sağlamak bakımından önemli bir avantaj olarak görülmelidir.

Buna rağmen Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'nin biyografisi hakkında hemen hiç bilgimiz yoktur. Halvetî kaynaklarında bile ailesi ve yetiştiği ortam, tahsil süreci hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmaması ilginçtir. Yalnızca Şeyh İbrahîm-i Gülşenî'nin halifesi olduktan sonraki hayatı hakkında,

---

201 Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvâları*, ss. 194-195; Muhyî-i Gülşenî, *Menâkıb-i İbrâhîm-i Gülşenî*, yay. Tahsin Yazıcı, Ankara: TTK Yay., 1982.

202 'Atâyî, s. 63.

203 H. G. Yurdaydın, "Şeyh Muhyiddîn Karamanî", *Türkiye Tarihi 2* (Düşünce ve Bilim Tarihi (1300-1600) adlı bölüm içinde), s. 169-171; ayrıca bkz. Öngören, "Şerîatin Kestiği Parmak", s. 132-136.

204 Bu çok ilginç belge, İstanbul Şer'iye Sicilleri Arşivi, Rumeli Sadâreti Mahkemesi Sicilli, nr. 20/3, v. 105a-b'de yer almaktadır. Sicil defterinin yaklaşıkiki sayfasını kaplamakta olup baştan dörtte bir kadarı okunması çok zor bir yazıyla, yani muhtemelen iki ayrı kâtip tarafından kaleme alınmış bulunan metin, her iki sayfada toplam 51 satırdan oluşmaktadır.

Menâkıb-ı İbrâhîm-i Gülşenî sayesinde önemli noktaları öğrenmek mümkün olabiliyor. Buna göre şeyh yalnız Halvetî tarikatı içinde değil, yüksek mevkideki bazı devlet adamları arasında da büyük bir şöhret ve hatır sahibidir. Bazan meclisinde yaptığı sohbetlerde etrafındakileri etki altına alıyor, bu psikolojiyle coşarak kendini çok yükseklerde görebiliyor, Muhyî-i Gülşenî'nin tabiriyle "*kimesne gözüne görünmez*" oluyordu. Sık sık "*Niçün cümle meşâyih ve müftiler ve ulema bu meclise hazır olup istifade itmezler?*" deyip büyük bir kendini beğenmişlik örneği sergiliyordu. Bu esnada bazen etrafındakileri tahkir ve onlarla istihza ettiği de çok olmuştu.[205]

Muhyî-i Gülşenî'ye bakılırsa, Şeyh İbrahîm-i Gülşenî'nin müridlerinden Çoban Mustafa Paşa, sık sık verdiği ziyafetlerden birinde Muhyiddîn-i Karamânî'yi tanımış ve kendisine büyük bir ilgi duymuştur. Bunun sonucunda şeyhinden, onu Gebze'de yaptırdığı külliyesindeki hanikaha şeyh olarak yollamasını rica etmiş, fakat beriki bunun henüz erken olduğunu, çünkü şimdi bu göreve gelirse, çok geçmeden "*Mansûr-vâr isnâdât ile*" ithamlara maruz kalıp telef olacağını söylemiş ve Paşa'nın isteğini o gün için yerine getirmemişti.[206] Maamafih çok geçmeden –muhtemelen Çoban Mustafa Paşa'nın ısrarıyla– Muhyiddîn-i Karamânî'nin adı geçen hanikaha şeyh olduğu anlaşılıyor. Bunun hangi tarihte vuku bulduğunu bilemiyoruz.

İşte Muhyiddîn-i Karamânî'nin trajedisi de bu hanikahta (tekke) başlıyor. O burada müridlerine kendinden önceki birtakım sûfilerin hayatına mal olan Vahdet-i Vücûd konusundaki düşüncelerini öğretmeye başlamıştır. Bu düşünceler, aşağıda görüleceği üzere, Şeyh Bedreddîn'inkinden farksız olup tam anlamıyla Panteist bir anlayışa, yani Vahdet-i Mevcud görüşüne dayanıyordu. Nitekim, muhtemelen çevreden gelen tepkiler sebebiyle, çok geçmeden İstanbul'a taşınmak zorunda kaldığını, burada da fazla duramayarak Edirne'ye naklettiğini biliyoruz.[207]

Bu sık mekân değişimlerinin normal olmadığını, herhalde ulema çevrelerinden gelen şikâyetler üzerine Osmanlı merkezî yönetiminin takibinden kurtulmak için yer değiştirdiğini Muhyî-i Gülşenî'nin ifadeleri takvi-

---

205 Muhyî-i Gülşenî, s. 378.

206 *Age*, s. 378-379, 381. Çoban Mustafa Paşa hakkında bkz. M. Süreyya, *Sicill-i 'Osmânî*, IV, 372. Paşa'nın inşa ettirdiği külliyeye dair bir de monografi bulunmaktadır: İlknur Aktuğ, *Gebze Çoban Mustafa Paşa Külliyesi*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1989.

207 Muhyî-i Gülşenî, s. 382.

ye ediyor. Müellife göre zaten Edirne'de de "*bazı kimesneler garaz idüp*" şikâyetlerde bulunmuşlardır. Bunun üzerine Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî, Edirne Bayezit Camii'nde ulemadan bir heyetin önünde sorgulamaya tabi tutulmuş, fakat bundan başarıyla sıyrılmış, ulemanın sorduğu âyetleri uygun şekilde tefsir ederek onları teskin edebilmiştir.[208]

Yaşadığı bunca deneye rağmen, ona büyük bir saygıyla bağlı bulunan Muhyî-i Gülşenî'nin dahi vurgulamak gereğini duyduğu gururu, fikirlerini açıkça ifadeden sakınmayan Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'yi giderek daha pervasız yapmış olmalıdır. Nitekim 1550 yılına kadar "şemşîr-i şerîat"tan başını kurtarmaya muvaffak olan Şeyh, bu fütursuzluğu ile bu defa Ebussuud Efendi'nin hışmından kurtulamayacaktır.

Öyle görünüyor ki, Gebze'de Çoban Mustafa Paşa Külliyesi'ndeki medresede müderrisliği zamanından beri Şeyh'in bütün hareket ve sözlerini izleyen zamanının bu gücünün doruğundaki Osmanlı şeyhülislamı, Şeyh İbrahîm-i Gülşenî'nin kerametini ispat edercesine, Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'yi İstanbul'a getirterek bir kere daha mahkeme huzuruna çıkardı. Yapılan sorgulamayı müteakip, 'Atâyî'ye göre "*Vahdet-i Vücûd meselesinde hata eylediği*", Matrakçı Nasuh'a göre, "*şeytani birtakım vesveselere kapılıp kuruntulara düşerek dinden çıkıp Müslümanları da dinden çıkardığı*" için, kısaca *zendeka ve ilhad*ına hükmedilerek, Ebussuud Efendi'nin verdiği fetva uyarınca "şemşîr-i şerîat"la katlolundu.[209] H. G. Yurdaydın'ın Matrakçı Nasuh'tan naklen belirttiğine göre, cesedi bir atın peşine bağlanarak sürüklendi.[210] İdam tarihi gerek 'Atâyî'de, gerekse Muhyî-i Gülşenî'de 957/1550 olarak zikredilmekle, zamanın şairlerinden Kandî'nin mahkeme sicil kaydında mevcut "*Kandî didi tarih 'Karamânî'ye la'net*" şeklindeki ebced hesabıyla düştüğü, tarih de buna karşılık gelmektedir.[211]

Daha önce de belirtildiği gibi, Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'nin mahkeme sicil metni bugün elimizde bulunmaktadır. Bu mühim belge sayesinde biz

---

208 *Age*, s. 382.

209 *Age, aynı yerde*; 'Atâyî, s. 63; Matrakçı Nasuh'un *Süleymannâme*'sinden naklen H. Gazi Yurdaydın, "Şeyh Muhyiddîn Karamanî", s. 170; *krş*. İ. Parmaksızoğlu, "Ebussuûd Efendi", *İA*; Üstün, s. 133-138.

210 Yurdaydın, *aynı yerde*.

211 Düştüğü tarihlerle zamanında çok ün yapmış olan şair Kandî'ye (ö. 1555) dair bkz. Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, II, nşr. İbrahim Kutluk, Ankara: TTK Yay., 1981, 801-803.

onun ölümünden dört buçuk yüzyıla yakın bir zaman sonra, asıl adının Şeyh Muhammed b. Hızır olduğunu ve idamına gerekçe gösterilen fikirlerini öğrenebilme imkânına ulaşıyoruz.[212] Sicil metninde, tıpkı Oğlan Şeyh İsma'il-i Ma'şukî'ninkinde olduğu üzere, yalnızca, duruşmada şahit olarak dinlenen kişilerin ifadeleri özet olarak yer almaktadır. Böylece Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'nin fikirlerini kendi ağzından çıktığı gibi değil, ancak şahitlerin ifadelerine yansıdığı kadarıyla ve özetlenmiş biçimiyle öğrenebiliyoruz. Bu itibarla şahitlerin şeyhten nakılen söyledikleri sözlere geçmeden önce, şu haliyle sicil metninin –tıpkı İsma'il-i Ma'şukî'ninki gibi– tarafsız bir belge niteliğini taşımadığını hemen belirtmekte yarar vardır. Bizim yapabileceğimiz, ancak bu haliyle belgenin bir analizi ve yorumundan ibaret olacaktır.

Sicil metninde –birisi üç defa olmak üzere– şahit olarak dinlenen tam on kişinin ismi geçmektedir. Bu şahitler, devamlı onun meclislerinde bulunmuş olmaları gereken kişiler olmalıdır; bu yüzden belki tamamının, belki yalnızca bir kısmının şeyhin bizzat müridlerinden oluştuğuna kesin nazarıyla bakılabilir. Bu konuda *Menâkıb-ı İbrâhîm-i Gülşenî*'de bulunan bazı ifadeler, şahitlerin ifadelerine şüphe düşürücü nitelikte olup oldukça dikkat çekicidirler. Buna göre, içlerinde üç de imamın yer aldığı bu kişiler aslında, şeyhin vaktiyle şu veya bu sebeple azarına, sert veya kötü muamelesine, aşağılamalarına maruz kalan, ayaktakımından karaktersiz kimselerdir ve sırf intikam duygusuyla yalancı şahitlik yapmışlardır.[213] Menâkıb'ın şahitlere dair verdiği bu bilginin doğruluk derecesini belirlemek imkânsız olmakla beraber, Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'nin mağrur ve etrafını küçümseyici tavırları göz önüne getirildiğinde, belki kısmen doğruluk payının bulunabileceği, dolayısıyla şeyhten intikam alma duygusunun sevkiyle, içlerinde yalancı şahitlik edebileceklerin mevcut olduğu varsayılabilir. İşte Muhyî-i Gülşenî'nin yalancılıkla

212 Bkz. *Sicil metni*, v. 105a. Söz konusu sicillin orijinali ve tam metin çeviriyazısı için bkz. Ek: VIa, VIb.Sicil metninin yukarısında yer alan bu mısraın hemen altında 950 rakamı kaydedilmiş bulunmaktadır. Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'nin idamını müteakip kaydedildiği şüphesiz olan bu rakam bizi yanıltmış, bu sebeple daha önceki baskıda mısraın rakam değerini hesap etmeden bu rakama itimat ederek "bize göre doğruyu yansıtmaktadır; böylece şeyhin idamını yedi yıl geriye götürmek ve 'Atâyî ile Muhyî-i Gülşenî'yi tashih etmek gerektiğini söylemiştik. Oysa Erünsal'ın da belirttiği gibi Kandî'nin mısraının rakam değeri gerçekten 957/1550'ye tekabül etmektedir.

213 Muhyî-i Gülşenî, s. 360-361.

suçladığı, böylece güvenilirliklerine şüphe düşürdüğü bu şahitler sırasıyla şunlardır:

1) Mustafa b. Mehmed
2) Seyyid Ahmed b. Seyyid Bahşâyiş
3) 'Abdî b. Mehmed
4) 'Abdülkerîm b. Şeyh 'Alâeddîn
5) 'Abdî Çelebi b. 'Abdüllâtîf
6) 'Abdî b. 'Ubeydullah
7) Vefâî (yahut Fenâî) Dede b. 'Abdullah
8) Yahya (b. ?)
9) Ahmed Çelebi b. Seydî
10) Hamdullah b. Hayreddîn[214]

Nasıl birer şahsiyet olduklarını, eğer müridlerden değilseler, şeyhle aralarındaki ilişkinin mahiyetini hiçbir zaman bilemiyeceğimiz bu şahitlerin ifadelerine göre Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'nin fikirleri şu gruplar altında toplanabilir:

a) *Vahdet-i Mevcud meselesi*: Şeyhin düşüncelerinin –diğerlerine de altyapı oluşturması itibariyle– temelini meydana getiren bu telakki, hemen bütün şahitlerin ifadelerinde ilk sırayı almaktadır. Bunların gerçek olduğu varsayıldığı takdirde, ilk dikkati çeken şeyin, Muhyiddîn-i Karamânî'nin, Şeyh Bedreddîn tarzında bir Vahdet-i Mevcudçu olduğu ve Oğlan Şeyh İsma'il-i Ma'şukî gibi, dolaylı olarak Allah'ı tabiatla özdeş tuttuğudur. Nitekim ona göre Allah, âlemin bizzat kendisidir. Şeyh, şahitlerden Vefâî (Fenâî ?) Dede'nin naklettiğine göre,

> 'âlem-i mahsûsu ulûhiyyete isnad idüp eşyâdan tekessürâtı nefyedüp vahdet-i hakîkîye isbât itmesine temsîl idüp Zeyd'in başı Zeyd değil ve eli ve ayağı Zeyd değil belki mecmu'u Zeyd'dir ve bir kâtip kitâbet itdüği zemanda elif yazar elif olur bâ yazar bâ olur. Cümlesinin aslı mürekkebdir. Ve dâhî ulûhiyyeti Nasârâ üçe hasr eyledikleri içün kâfir oldılar. Biz ulûhiyyeti cemî'-i eşyâya isnâd itdüğümüz içün kâfir olmazız"

demektedir.[215]

b) *Haşr* (*Öldükten sonra tekrar dirilme*) *meselesi*: Yine şahitlerin ifadelerine göre Şeyh, İslâm inancının temellerinden olan öldükten sonra dirilmeye

---

214 Bkz. *aynı metin*, *aynı yerde*.
215 *Sicil metni*, *aynı yerde*.

inanmayı reddetmekte, "*Haşr yokdur. Öteden gelüp kim size haber verdi?*" demektedir.[216]

c) *Helal ve Haram meselesi*: Sicildeki bir başka ifadeye bakılırsa, Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî İslâm'daki helal ve haram kavramlarına karşı çıkmakta, bunların itibari şeyler olduğunu söylemektedir. Ona göre "*Hakk'ın vücûdundan gayri nesne yokdur. Hattâ umûr-ı şer'iyye divardır, umûr-ı i'tibariyyedir. Haram dedin haram olur, helal dedin helal*"; "*Dünyada haram yokdur*"; "*Zina ve livata helaldir.*"[217] Yani insan bir iş yapacağı zaman helal mi, haram mı diye düşünmemelidir, yapmalıdır. Bir işi isteyerek yapıyorsa ve onun helal olduğunu düşünüyorsa, o helaldir. Haram diye kabul ediyorsa haramdır.

d) *Peygamberlere iman meselesi*: Şeyhin peygamberlik meselesine de –en azından şahitlere göre– klasik çerçevede bakmadığı görülüyor. İddiaya göre o, bütün peygamberlere verilen vasıfların tamamının kendisinde "bi'l-fi'l" mevcut olduğunu ileri sürmekte, "*Benden efdal dört kimesne geldi. Birisi Resûlullah ve birisi 'Ali ve birisi Şeyh 'Attâr ve birisi Sâhib-i Füsûs-ı Hikem'dir. Bu dördün gayrisinden ben efdalim*" demek suretiyle kendisinin, Hz. Muhammed, Hz. 'Ali, Ferîdüddîn-i 'Attâr ve Muhyiddîn-İbnü'l 'Arabî hariç, peygamberlerden bile üstün olduğuna inanmakta, Hızır Peygamber'i bir köpekten aşağı görmektedir. Bütün bunlara karşılık iş kendi şeyhi İbrahîm-i Gülşenî'ye gelince, "*Hazret-i Muhammed Şeyh İbrahim'e şâkird olamaz*" diyerek, onu Hz. Muhammed'den bile daha üst dereceye yerleştirmektedir.[218]

e) *Rü'yetullah* (*âhirette müminlerin Allah'ı görmesi*) *meselesi*: Şahitler, Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'nin bu konuda da İslâm inancının tersi doğrultuda konuştuğunu, "*Rü'yetullah ne dünyada, ve ne ahiretde mümkin değüldür. Mümkindir diyen kezzâbdır*" dediğini naklediyorlar.[219]

İşte, şeyhin yargılandığı mahkemede şahitlerin ağzından ona isnat edilen fikirler ve iddialar böyle özetlenebilir. Bunlar topyekûn dikkate alındığında, Oğlan Şeyh İsma'il-i Ma'şukî'nin sicilinde yer alan iddialara genelde çok benzemektedir.[220] Asıl önemli olan, bilhassa Panteist bir Vahdet-i Vücûd yo-

---

216 *Sicil metni*, *aynı yerde.*

217 *Sicil metni*, v. 105b.

218 *Sicil metni*, *aynı yerde.*

219 *Sicil metni*, *aynı yerde.*

220 Bu benzeyiş son derece dikkat çekiyor. Bizce bunun birkaç anlamı olabilir: Ya

rumu ile sunulan Allah inancı ve Haşr ile ilgili olanlarının, bize hemen Şeyh Bedreddîn'in *Vâridat*'ındaki görüşleri hatırlatmakta oluşudur.[221]

Daha önce de işaret olunduğu üzere, kanaatimizce burada asıl mesele, Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'ye atfen şahitlerin ağzından aktarılan bu iddiaların gerçekten onun düşüncelerini yansıtıp yansıtmadığını bilebilmektir. Bunu belki de hiçbir zaman kesin olarak bilemeyeceğiz. Kesin bildiğimiz bir şey varsa, o da Şeyh'in bu fikirlerin halk arasında yol açtığı kargaşa yüzünden hayatını kaybettiğidir. Bununla beraber şurası bize bir gerçek gibi görünüyor ki, vaktiyle İbnü'r-Râvendî, Ebubekir Zekeriyya er-Râzî gibi düşünürlerin tartıştıkları, Şeyh Bedreddîn'de Panteist mistik bir yorumla geniş yankılarını gördüğümüz ulûhiyyet ve Ahiretle ilgili inançların, bundan önceki ve bu bölümde başka örneklerini gördüğümüz üzere, bazı Osmanlı uleması ve sûfileri arasında gizli veya açık, oldukça kuvvetli bir materyalist eğilim şeklinde sürüp geldiğidir.

Bu yaklaşımı benimsemiş olmakla beraber, bunu açığa vuranların başına gelenleri görerek kendilerini gizleyen daha başkalarının bulunduğunu tahmin etmek hiç de gerçek dışı değildir. İşte Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî, bu zincirin bir halkasıdır ve kanaatimizce, sicil metninde dile getirilen iddialar, bu biçimleriyle vaki olmuş olmasa bile, herhalde temelde onun düşüncelerini yansıtıyor olmalıdır. Üstelik sicil metninde yine Vefâî Dede kanalıyla aktarılan çok ilginç bir ifade, Şeyh'in bu ulûhiyyet meselesini Sokollu Mehmed Paşa'nın huzurunda da tartıştığını ve onu kızdırdığını gösteriyor.[222]

Şimdi bu konuyla ilgili olarak önemli gördüğümüz ve burada tartışılması gerektiğine inandığımız ikinci bir meseleye geliyoruz. Bir yanıyla Şeyh'in idamına fetva veren Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin bu olay ve olayın kahramanı olan kişi karşısındaki tutumuyla, diğer yanıyla da idamın hukukî gerekçesi ve takip edilen prosedürle de ilgili olan bu mesele, Muhyî-i Gülşenî'nin ifadeleri ve Ebussuud Efendi'nin olayla ilgili fetva metinlerinden çıkıyor.

---

hakikaten görüldüğü gibi Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî de İsma'il-i Ma'şukî ile aynı fikirleri savunmuştur veya aynı fikirler şahitler tarafından ona da isnat edilmiştir. Fakat bize ilk ihtimal daha kuvvetli görünüyor.

221 *Krş.* yukarıda Şeyh Bedreddîn ile ilgili 3. bölüm.

222 Bkz. *sicilmetni*, v. 105b: *Zikr olunan şeyh* (*Muhyiddîn-i Karamânî*) *Mehmed Paşa meclisinde mes'ele-i ulûhiyyet söyler iken Mehmed Paşa, "bana ızhâr-ı ma'rifet eyleme" deyücek, "ben dâhi şöyle ızhâr ideyim ki sokakda yoğurt satan kâfirün yoğurdundan dâhi ucuz ideyim" didi...*

Muhyî-i Gülşenî'ye göre, Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî aslında iddia edildiği gibi bir *zındık ve mülhid* değildir, ama, işin aslı, Ebussuud Efendi'nin şeyhe karşı duyduğu (her ikisi de daha mesleklerinin başında oldukları bir çağda, Gebze'de Çoban Mustafa Paşa Külliyesi'nde birinin hanikahta şeyh, ötekinin medresede müderris oldukları zamana kadar uzanmakta olan) kıskançlığıyla ilgilidir. Müellif açıkça, Ebussuud Efendi'nin, kendi derslerini bırakarak Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'nin sohbetlerine devam eden talebe yüzünden ona karşı şiddetli bir kıskançlık duygusuna kapılmış olduğunu ve yıllar sonra içindeki kinin sevkiyle bunun acısını, şeyhi idama yollayarak çıkarttığını ima etmektedir.[223]

Öte yandan Ebussuud Efendi'nin fetvalarını ihtiva eden mecmua koleksiyonlarındaki şeyhin idamıyla ilgili bir dizi fetva metni, idamdan sonra halk arasında şeyhin zındık ve mülhid olduğuna inanılmaması, aksine şeyhülislamın kinine kurban gittiğinin düşünülmesi sebebiyle, tartışmaların sürüp gittiğini gösteriyor.[224] Ayrıca, yine aynı fetva metinlerinden anlaşıldığına göre, halk arasında, şeyh mahkemede ulema heyetinin huzurunda birçok defa fikirlerinden vazgeçtiğini beyan etmiş olmasına rağmen, şeyhülislamın zındıkın suçunu itiraf etmesi ve tevbe ederek imanını yenilemesi halinde serbest bırakılmamasının yanlışlığının tartışıldığı da ortaya çıkmaktadır.

Hatırlanacağı üzere, Mâlikî hukukunda zındık her ne kadar tevbe edip iman tazelese de, ölüm korkusunun etkisiyle gerçek inancını saklayacağı düşünüldüğü için bu tevbesine itibar olunmaz ve idam edilir.[225] Oysa Ebussuud Efendi, bir Hanefî müftüsü olmasına rağmen, Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî konusunda mezhebinin dışına çıkmayı ve diğer mezheplerin ikinci üçüncü sıradan ulemasının fetvalarıyla hareket etmeyi tercih etmiştir. Nitekim bizzat

---

223 Muhyî-i Gülşenî, s. 381-382. Yazar, şeyhin öğrencilere hocalarının dersini terk edip kendi yanına gelmemelerini tembih ettiğini, ama onların yine meclise devam konusunda ısrar ettiklerini, Ebussuud Efendi'nin bunun üzerine, öğrencilerini Şeyh Muhyidîn-i Karamânî'nin ayarttığını sanarak "*Bizüm dânişmendlerimizi meclisine komayup redditsün, yohsa kendüye zararım dokınur*" diye tehdit ettiğini kaydediyor. Rivayete göre, şeyhin de, bu tehditlerin anlamsız olduğunu, çünkü kendi şeyhinin (İbrahîm-i Gülşenî) onun şehit edileceğini haber verdiğini, bu yüzden ölümden korkmadığını, ancak öğrencileri hocalarına dönmeye ikna etmeye çalıştığını yazıyor. Ona göre öğrenciler bu defa derviş elbiseleri giyerek şeyhe mürid olmağa yönelince, Ebussuud Efendi büsbütün huzursuz olmuş ve şeyh hakkında ileri geri sözler etmiştir.

224 Düzdağ, s. 193-194 (tam metin için bkz. Ek: VII).

225 Bu konudaki açıklamalar ve ilgili referanslar için bkz. yukarıda Giriş bölümü, s. 74.

kendisinin, yukarıda sözü edilen fetvalarında bu meseleyi bütün teferruatı ile tartışmakta ve kendini savunarak neden şeyhin idamı konusunda Hanefî hukukuna riayet etmediğinin gerekçelerini uzun uzun açıklamaya çalıştığı görülüyor.[226]

Anlaşılıyor ki Ebussuud Efendi, İstanbul halkı arasındaki bu tartışmalara ve dedikodulara karşı kendini savunma gereği duymuştur. Hattâ daha da ileri giderek, Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'nin ulemanın taassubuna kurban gittiğini, dolayısıyla zulmen katlolunduğunu iddia edenlerin de aynen onun gibi *zındık ve mülhid* sayılacaklarına ve bu sebeple katillerinin icap edeceğine dair fetva vererek, bir çeşit tehdit yoluyla dedikoduların önünü almak istemiş görünmektedir.[227]

İşte, şeyhülislamın bu tavırları, ilk bakışta bizi Muhyî-i Gülşenî'nin ifadesinin doğruluğunu kabule zorluyor gibidir. Ebussuud Efendi'nin, şeyhin tevbe ve iman tazelemesine rağmen bunu geçersiz addedip idamına fetva vermekte ısrar etmesi bu şüpheyi uyandırıyor. Ayrıca şeyhin, kendisine isnat edilen düşünceleri kabul ve itiraf ettiği yalnızca Ebussuud Efendi'nin fetvasında geçiyor. Oysa gerçekte Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'nin, isnat edilen düşünceleri kabul edip etmediği, eğer kabul ediyorsa hangi çerçeve ve mantık içinde bunları sahiplendiği konusunda hiçbir bilgimiz yoktur.

Acaba şeyhülislamı idam fetvası vermeye iten sebep gerçekten Muhyî-i Gülşenî'nin ima ettiği kıskançlık ve kin midir, yoksa başka etkenlerin varlığı mı söz konusudur? Veya her ikisi birden düşünülebilir mi? İşte işin burasında, Ebussuud Efendi'nin şahsiyet ve karakteri, meslek hayatı boyunca takındığı tavır ve davranışların incelenmesini zorunlu hale geliyor.[228]

Hatırlanacağı üzere, daha önce ele alınan bazı olaylarda bu şeyhülislamın nasıl bir tutum içinde olduğu, son derece dürüst ve tutarlı, meslekî sorumluluk sahibi bulunduğu görülmüştü. Delillerin ve şahit ifadelerinin yetersiz kaldığı durumlarda, onun azami hakkaniyet ve adalet çerçevesinde ve sanığın lehine hareket ettiği bilinmektedir. Bu itibarla biz, onun Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî meselesinde, –eğer doğru ise– eski bir kıskançlığın etkisi altında kalarak suçsuz bir insanı bile bile ölüme yollayacak kadar tutarsız ve sorumsuz olduğunun kolay kabul edilemeyeceği kanaatindeyiz. Onun ulemadan

---

226 Düzdağ, s. 194-195.

227 *Age*, s. 195.

228 Ebussuud Efendi'nin biyografisi için bkz. İ. Parmaksızoğlu, "Ebüssuûd Efendi", *İA*; J. Schaht, "Abu'l-Su'ûd", *EI*[2].

biri olarak sûfilik aleyhtarı kesin bir tavır içinde olduğunu, bu yüzden onlar hakkında idam fetvaları vermekte zorlanmadığını söylemek de yanlış olur. Zira unutulmamalıdır ki, babası Melâmî-meşrep bir sûfiydi, kendisi de hayatı boyunca Beşiktaşlı Yahya Efendi, Sinan-ı Ümmî ve Merkez Efendi gibi zamanının ileri gelen sûfilerine karşı saygılı bir tutum içinde olmuştu.

Gelibolulu Mustafa ʻÂlî'nin, Ebussuud Efendi'nin tasavvufa sülûk etmemesini önemli bir eksiklik görmesine karşılık, Peçevî İbrahim Efendi bunun doğru olmadığını belirtir. Sonuçta Ebussuud Efendi'nin, bir bütün olarak tasavvufa karşı olmaktan ziyade, şeriata uygun olmayan tasavvufî düşünce ve hayat tarzının aleyhinde olduğunu, bunu *zendeka ve ilhad* olarak değerlendirdiğini söyleyebiliriz.[229] Onun, Oğlan Şeyh İsmaʻil-i Maʻşukî ve Gazanfer Dede'ye karşı gösterdiği müsamahayı gerek Hamza Bâlî, gerekse Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî karşısında göstermemesi ve bu sonuncular hakkında idam fetvası vermekte tereddüt etmemesi, kanaatimizce bunların gerçekten *zındık ve mülhid* olduklarına ve ıslah kabul etmeyeceklerine kendince kesin kanaat getirmiş olmasıyla açıklanabilir. Çok muhtemeldir ki Ebussuud Efendi, Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'nin gerçekten fikirlerini bırakıp tevbe ettiğine inanmamıştı. Eğer buna kani olsaydı, büyük bir ihtimalle onu idama yollamayacaktı.

Aslında, İslâm tarihinde Hanefî hukukunun geçerli olduğu ülkelerde cereyan eden *zendeka ve ilhad* olaylarında, bu mezhep içinde tali derecedeki içtihatlara uyarak –Molla Lûtfî örneğinde gördüğümüz gibi– zaman zaman bu hukukun zorlandığı, zaman zaman da diğer mezheplerin uygulamalarına yer verildiği görülmektedir. Böyle bir tercihe sapışın gerekçesi olarak da, genellikle tevbesi kabul edilip salıverilen şahısların, bir müddet sonra tekrar eski durumlarına döndükleri, böylece tevbelerinin samimi olmadığının anlaşılmış bulunması gösterilmektedir. İşte bu durumda, Ebussuud Efendi'nin de Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî meselesinde, Muhyî-i Gülşenî'nin ileri sürdüğü gibi, yalnızca ona karşı olan eski duygularının etkisiyle hareket etmekten çok, Hanefî hukukunun tanıdığı hoşgörüden yararlanmak için asıl inançlarını gizlediğine, dolayısıyla şeyhin itiraflarında samimiyet bulunmadığına inanarak idam fetvası verdiğini düşünmek daha mantıklı görünüyor.[230]

---

229 *Krş.* İ. Parmaksızoğlu, "Ebüssuûd Efendi", *İA*.

230 Bkz. A. Yaşar Ocak, "Kanunî Sultan Süleyman Devrinde Bir Osmanlı Heretiği: Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî", *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İÜ Edebiyat Fakültesi, Tarih Araştırma Merkezi, İstanbul 1991, s. 473-484.

GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Buraya kadar gözden geçirip tartışmaya çalıştığımız bütün olaylar son tahlilde ne anlama gelmektedir? Osmanlı İmparatorluğu'nun doğu ve batı sınırlarında yeni savaşlarla, fetihlerle askeri ve siyasal gücünün doruk noktasına çıktığı bir dönemde, içeride bir dizi isyanlar ve "zendeka ve ilhad" hareketleri bize ne anlatmak istiyor? Bütün bunlar, toplumsal yapıda epeydir alametleri görünmeye başlayan bir değişim ve dönüşüm sürecinin yahut eski düzenin toplumsal yapısında bir çözülüşün işaretleri midir? Bu olayların belli bir kronolojik kesitte yoğunlaşmasının bize söylemek istediği şey nedir?

Osmanlı merkezî iktidarının bir yandan Avrupa topraklarında ve Akdeniz'de, diğer yandan doğu sınırlarında yoğun ve yıpratıcı mücadeleler sürdürdüğü, yoğun bir çaba, insan unsuru ve para harcadığı bu dönemde, içerideki bir seri isyanla da baş etmeye çalıştığı bu sıralarda, bir de resmî ideolojinin "zendeka ve ilhad" diye adlandırdığı hareketleri nasıl yorumlamak gerekecektir? Bu hareketlerin tam da böyle bir dönemde ortaya çıkması, resmî ideolojiye karşı gerçekten sistemli ve homojen bir "karşı düşünce" hareketi midir? Bir karşı düşünce hareketinden söz edilebiliyorsa, bu düşüncenin dayandığı temel dinamikler, kavramlar, tarihsel arka plan nelerdir? Bahse konu "karşı düşünce"nin İslâm düşüncesi içerisindeki yeri nedir? Bu hareketler Osmanlı siyasal iktidarı açısından nasıl algılanıyor ve ne ifade ediyor? İktidarın, bu hareketlerin inanç yönünden çok, kendi egemenliğine karşı oluşturduğu tehditle ilgilendiği açıkça görülmekte olduğu halde, neden bu hareketleri mahkûm ederken teolojik referanslarla yola çıkıyor?

Sıralanan sorulara belki daha başkaları da eklenebilir ve bu liste uzayıp gidebilir. Ama sorular ne kadar çoğaltılırsa çoğaltılsın, öyle görünüyor ki, 15. yüzyıldan 17. yüzyıl sonlarına kadar uzanan bir zamanı kaplayan ve temelde Osmanlı toplumsal yapısının ilmiye ve sûfiyye gibi iki büyük ve etkili

çevresinde meydana gelen bu hareketlerin, ciddi bir muhalefet olgusunun karşısında bulunduğumuzu gösterdiklerine muhakkak nazarıyla bakabiliriz.

Molla Lûtfî'nin idamının bir yanıyla farklı bir teolojik düşünceye de işaret etmekle beraber, ana çizgisi itibariyle ilmiye sınıfı içindeki koyu rekabetten kaynaklanan müthiş bir çekişmenin ürünü olduğunu rahatlıkla görebiliyoruz. Onunla ilgili yargı sürecinin ve kararının ne kadar fıkhî olduğu ve Hanefî hukuku çerçevesinde yargılanıp hüküm giydiği ileri sürülürse sürülsün, son tahlilde bu hukukun zorlandığı, hattâ dışına çıkıldığı ve "zendaka ve ilhad" ithamının Molla Lûtfî'nin ölümünü meşrulaştırıcı bir araç olduğu ve –şunu da rahatlıkla ekleyelim– onun taassubun değil, sistemin kurbanı olduğu çok açık olarak meydana çıkıyor.

Bu olay hariç tutulursa, işaret ettiğimiz muhalefet olgusunun, Osmanlı Devleti'nin, tarihindeki belki en ciddi siyasal otorite boşluğu ve toplumsal bir krizi yaşadığı dönemlerinden birinde ortaya çıkan Şeyh Bedreddîn hareketiyle başlayıp, özellikle 16. yüzyılda Kanuni döneminin hemen tamamı dahil, bu yüzyılı bütünüyle kapsayan bir seyir takip ederek doruk noktasına ulaştığını söyleyebiliriz. Şeyh Bedreddîn hareketinin bir köylü isyanı veya bir halk hareketi olmadığı, aksine merkezkaç güçleri temsil eden bir kıyam hareketi olduğu ortaya çıkarken, öte yandan Şeyh Bedreddîn'in orijinal bir teozofi ortaya koymaktan çok, sonuçta İbn 'Arabî düşüncesinin panteizme dönüştürülmüş bir versiyonunu temsil ettiğini görüyoruz.

Burada ilk dikkatimizi çeken, ilmiye ve sûfiyye kesiminde belirginleşen bu muhalif düşüncenin, her ne kadar resmî ideolojiye karşı ortaya çıksa da, bizatihi bir siyasal düşünce niteliğini taşımıyor olmasıdır. Dolayısıyla bu muhalif düşünce, tabii olarak siyasal değil, teolojik bir söylem kullanmakta, her iki kesimde de son tahlilde "panteist bir teoloji" olarak gündeme gelmektedir. Bu panteist teoloji, ulema kesiminde rasyonel bir felsefî düşünce olarak ortaya çıkarken, sûfiyye çevrelerinde mistik bir mahiyet arz etmekle beraber sonuçta aynı rasyonel, hattâ "materyalist" bir çizgiye yerleşmektedir.

Dolayısıyla dikkatle bakıldığında, söz konusu panteist teolojinin, sergileniş ve algılanış tarzı itibariyle farklı biçimlerde görüntülenmiş olmasına rağmen, her iki kesimi birleştiren ortak bir taban yarattığı da gözden kaçmıyor. Buna rağmen bu muhalif düşünce, ister ulema ister sûfiyye içinde olsun, bizatihi siyasal bir düşünce olmamakla beraber, sonuçta siyasal iktidara karşı bir konum alış demek olduğundan, yine de siyasal bir işlev görmüş olmakta, Osmanlı siyasal iktidarına ve temsil ettiği resmî ideolojiye karşı ikili bir muhalefet çevresinin oluştuğuna işaret etmektedir.

Bir başka önemli husus, ulema kesiminde az sayıda kişisel vak'a gibi görünen "zındıklık ve mülhidlik" olaylarının, aslında birkaç yüzyıl süren bir silsile oluşturması ve daha da önemlisi, İslâm'ın temel inançlarının –üstelik onları öğretmekle görevli bir kesim içinde– sorgulanmaya başlamasıdır. Bunlar da belli ölçüde bazı çevrelere hitap etmekle beraber, sûfiyye çevrelerindeki hareketler –mesela Melâmî hareketi– gibi geniş bir toplumsal tabana dayanmıyor, dolayısıyla fazla yayılma imkânı bulmuyor gibi görünmekle beraber, bu görüntünün yanıltıcı olduğu da ortaya çıkıyor. Bu aldatıcı görüntünün sebebinin, bir yandan temelde ilmiye mensuplarının sûfiye mensupları gibi tarikatlar şeklinde örgütlenmemiş olması ise, diğer yandan da kullanılan dilin ister istemez popüler nitelikten uzak bulunması olduğudur. Nitekim biraz daha yakından bakıldığında, ulema içindeki bu hareketlerin pek de öyle kişisel planda kalmadığı, Molla Kâbız, hattâ Molla Lûtfî (ve *aşere-i muhabbise*) hadisesinde müşahede edildiği gibi, belli ölçüde taraftar toplayabildiği görülüyor. Sûfiyye çevrelerindeki "zendeka ve ilhad" hareketlerinin, karizmatik önderler ve tarikat bağları aracılığıyla müridlere ulaşabildikleri için daha geniş bir sosyal tabanı kucakladığı anlaşılıyor. Nitekim Melâmî ve Gülşenî çevrelerindeki "zendeka ve ilhad" hareketlerinin, son tahlilde geniş tabanlı, mistik nitelikli bir muhalefet hareketine dönüştüğünü gördük. Bu çevrelerde merkezî yönetimin uyguladığı idam cezalarının ise, ulema çevrelerindeki gibi kişisel değil neredeyse toplu idamlar şeklinde uygulanmakta oluşu, esasen bu olguya işaret etmektedir.

Dikkati çeken çok önemli bir diğer vâkıa ise, bugüne kadar pek üzerinde durulmamakla beraber, Şeyh Bedreddîn dahil, gerek ulema, gerekse sûfi çevrelerdeki bu muhalif hareketlerin, İbn 'Arabî'ci bir temelden beslendiklerinin gayet açık olarak gözlenmesidir. Bununla beraber, gözden kaçırılmaması gereken asıl olgunun, bu temelin geniş ölçüde Hurûfîliğin etkisi altında gelişmiş olmasıdır. Bu ise Hurûfîliğin 15. ve 16. yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu'nda elit tabakada tam anlamıyla bir "gizli teolojik hareket" olduğunu ortaya koyuyor. Bu Hurûfî tesirlerin halk tabanında ise özellikle Kızılbaş (Alevî) kesimi ve Bektaşî tarikatı içinde ucu günümüze kadar uzanan önemli bir güce ve yaygınlığa sahip bulunduğu eskiden beri bilinmekte olan bir vâkıadır

Burada asıl üzerinde durulması gereken bir diğer önemli husus da, Osmanlı dönemindeki "zendeka ve ilhad" hareketlerinin düşünce boyutunun mahiyeti, yani bu hareketleri motive eden fikirlerin bilimsel ve düşünsel kıy-

metidir. Olaylara bu açıdan yaklaşıldığında, Şeyh Bedreddîn'in –Türkiye'de üzerinde o kadar spekülasyon yapılan– *Vâridat*'taki fikirleri dahil, ulema ve sûfi çevrelerinde propaganda edilen söz konusu panteist teolojinin, Osmanlı dönemine mahsus orijinal bir boyuta sahip bulunmadığı görülür. Bu olgu, ilgili bölümlerde yeterince gösterilmeye çalışılmıştır. Zaten Giriş kısmında verilen bilgilerle karşılaştırıldığında, Osmanlı "zındık ve mülhid"lerinin felsefî, teolojik ve mistik boyutlarıyla klasik İslâmî düşüncenin daha önce işlediği ve tartıştığı konuları aşıp yeni katkılar oluşturamadıkları yeterince ortaya çıkmaktadır. Fakat burada önemli olan, bu muhalif düşüncenin orijinal olup olmadığı değil, Osmanlı resmî ideolojisine karşı çıkışın aracı olarak gördüğü işlevdir. Sözü edilen muhalif düşünce, bir yandan da, 16. yüzyıldaki Safevî propagandasının Osmanlı iktidarında haklı olarak yarattığı tedirginlik ve korku yüzünden tam bir baskı aracı haline dönüşen resmî ideolojinin sebep olduğu bunalım ortamından çıkış için bir arayış niteliği sergilemektedir.

Söz konusu hareketlerin Osmanlı siyasal iktidarı açısından ifade ettiği anlama gelince, incelediğimiz bütün olaylarda çok açık bir biçimde görüldüğü üzere, Osmanlı siyasal iktidarı bu hareketlerin inanç yönünden çok, kendi egemenliğine karşı oluşturduğu tehditle ilgilenmekte, ama bu hareketleri mahkûm ederken inanç noktasından yola çıkmaktadır. Zaten bu gerçek, ulemadan olsun, sûfiyyeden olsun, bütün "zındık ve mülhid"lerin muhakeme sürecinde gayet açıklıkla izlenebiliyor. Öte yandan, "zındık ve mülhid"lerin de kendi düşüncelerini bir inanç söylemi halinde ve teolojik kalıplarla ifade etmiş olmaları şu gerçeği ortaya çıkarıyor: Esasında her iki tarafın da aynı ortak inanç söylemini –ama ters yönde– kullanmaları, Osmanlı İmparatorluğu'nun resmî ideolojisinin "devlet-din özdeşliği"ne dayandığını çok açık olarak gösteriyor.

Bu özdeşlik, Birinci Bölüm'de gösterilmeye çalışıldığı üzere, pek çok dinsel kavram kullandığı gibi, siyasal kavramları da dinsel kalıplar içinde sunmakta, böylece kendini dinsel kavramlarla ifade etmektedir. Dolayısıyla sonuçta, "muhalif çevre"yi temsil eden "zındık ve mülhid"lerin de düşüncelerini dinsel bir söylemle ortaya koymaları, başka bir deyişle resmî ideolojinin dinsel kavramlarına, ters yönde dinsel kavramlarla karşı çıkmaları, her ne kadar orijinal bir söylem ortaya koymuyorsa da, yine de bir "karşı düşünce" oluşturuyor.

Bu açıdan bakıldığı zaman, Osmanlı toplumundaki "zendeka ve ilhad" hareketleriyle Emevi ve Abbasi dönemindekiler arasında pek çok bakımdan,

bilhassa taraflarca kullanılan mantık, söylem ve siyasal iktidarların karşı tarafı mahkûm etme gerekçeleri itibariyle çok yakın benzerlikler bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Bu benzerliklerin en dikkat çekenlerinden biri, birbirinden zaman ve mekân olarak çok ayrı olmalarına rağmen, dönemlerinin siyasal iktidar mekanizmalarına karşı bir konuma yerleşirken, bu hareketlerin, daima inanç boyutuyla kendilerini ifade etmiş bulunmalarıdır. Bir diğer benzerlik de takip edilen hukukî prosedürdeki benzerlik, hattâ aynılıktır. Öyle ki, ulemanın "zındık ve mülhid"leri yargılamada ve verdikleri fetvalarda kullandıkları referanslar, söz konusu dönem ulemasının oluşturduğu hüküm ve içtihatları içine alan fetva ve fıkıh referanslarıdır. Osmanlı uleması "zındık ve mülhidler" hakkında verdiği hükümleri bu referanslarda yer alan gerekçelere dayandırmaktadır. Bu konuda Molla Ahaveyn'in, Molla İzarî'nin ve İbn Kemal'in, devletin o kadar korktuğu, halkın sapkınlığa sevk edileceğinden büyük endişe duyduğu bu düşüncelere karşı daha kapsamlı, teolojik ve hukukî boyutu daha güçlü bir literatür ortaya koymak yerine, neden nihayetinde bu referanslardaki içtihatları tekrar etmekten öte geçmeyen risalelerle yetindikleri ise üzerinde ayrıca düşünülecek bir konudur.

Sonuç olarak kısaca şunu söyleyebileceğimizi sanıyoruz: Osmanlı toplumundaki "zendeka ve ilhad" hareketleri, münhasıran teolojik tartışmaların yarattığı dinsel olaylar gibi görünmüyor. Ama klasik rejimin çözülüş ve dönüşüm sürecinin yol açtığı siyasal ve toplumsal rahatsızlıklar temelinde, Osmanlı resmî ideolojisine tepki olarak teolojik görüntülü, siyasal ve belki daha da çok toplumsal bir reaksiyon olarak değerlendirilebilir.

EKLER

Bu kısımda, kendi dönemlerinin zihniyetlerini açıkça ortaya koyan önemli, tipik tarihsel belgeler ve metinler yer almaktadır. Bunlar, biri Abbasiler, diğeri Endülüs Emevileri dönemine ait, kayıtları günümüze kadar gelebilmiş, zındıklık ve mülhidlik konusunda tipik iki sicil kaydı başta olmak üzere, esas olarak 16. ve 17. yüzyıl Osmanlı dönemini kapsayan toplam on yedi metin ve belgeden oluşmaktadır. Kronolojik olarak sıralanmış bu metin ve belgelerden, Arapça olanlarının Türkçe çevirileri, Osmanlı Türkçesiyle olanlarının orijinal metinleri ve çeviriyazıları, biri hariç, ilk defa burada yayımlanmaktadır.

EK: I
AFŞİN'İN MUHAKEMESİ
(840, Bağdat)

"Bu mesele, İslâm tarihinin dinde sapkınlık (zendeka) konusunda hatırasını muhafaza ettiği, en fazla yankı uyandıran davalardan biri olmuştur. Afşin 225/840'ta tutuklandı. Onu yargılamakla yükümlü yüksek mahkeme, Mu'tezile kadısı Ahmed b. Ebî Dâ'ûd, vezir İbnü'z-Zeyyât ve şurta reisi (emniyet müdürü) İshak b. İbrahim'den oluşuyordu.

Afşin, atalarının dini Zerdüştîliği, Araplar'ın dini üzerine muzaffer kılmaya çalışmak, sünnet olmamak, bir puthaneyi mescid yapan imamı kamçılamak, *Kelîle ve Dimne*'nin bir nüshasını bulundurmak, İranlı yandaşlarından kraliyet unvanları kabul etmek, boğulmuş hayvan eti yemeyi kesilmiş hayvana tercih etmek ve nihayet Mazyâr'ı isyana sevk etmekle itham olunuyordu. Sonunda zındıklık suçundan hüküm giydi ve Samarrâ'daki zindanda 841 Haziran'ında açlıktan ölüme terk edildi."

Henri Laoust,
Les Schismes dans l'İslâm,
Paris, Payot, 1965, s. 97.

(İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, nşr. C. J. Tornberg, Leiden, Brill 1871, VI, 365-367)[1]

(365) Mazyâr'ın kâtibi olup, Bâbek üzerine kazandığı zaferden sonra halife Mu'tasım yanında mevkii yükselen Afşin, Mazyâr'a bir yakınlık hissetmiş ve ona dostluk göstermiş, hattâ onu 'Abdullah b. Tahir'le savaşmaya teşvik eden bir de mektup yazmıştır. Halife Mu'tasım Afşin'in bu işini tahkikata tabi tutunca, Afşin zehirli bir yemek hazırlattırarak Mu'tasım'ı ve komutanlarını davet etmiştir. Yemeği yiyen komutanların hepsi ölmüş, ancak Mu'tasım işin farkına vararak Afşin'i yakalattırmış ve ileri sürülen suçla-

1 İbnü'l-Esîr'den nakden yukarıya çevirisini koyduğumuz bu metni, 'Âtıf Şükrü Ebû 'Avz da, bu çalışmada kullanılan *Ez-Zendeka ve'z-Zenâdıka* isimli eserinde yayımlamıştır (bkz. s. 132-136). Ancak, İbnü'l-Esîr'in Kahire baskısını kullanan Ebû'Avz'ın metninde, Tornberg neşrinde bulunan bazı cümleler eksiktir. Yukarıdaki çeviri Tornberg'in metninden yapılmıştır.

maları gündeme getirip onu mahkûm ettirmek maksadıyla huzurunda bir mahkeme düzenlemiştir. Mahkeme meclisi, başta Muhammed b. ʿAbdilmelik ez-Zeyyat (vezir), İbn Ebî Dâʾûd (kadı) ve İshak b. İbrahim (sâhibuʾş-şurta, Bağdat şehrinin emniyet müdürü) olmak üzere, diğer ileri gelenlerin de katılımıyla halife Muʿtasımʾın huzurunda toplanır.

Mu'tasım, hakkında söylenenlere karşılık versin diye Afşin'in huzuruna getirilmesini emretti ve veziri Muhammed b. 'Abdilmelik ez-Zeyyât'ı, İbn Ebî Dâ'ûd'u ve ileri gelenlerden İshak b. İbrâhîm ile diğerlerini de huzuruna çağırdı. İbnu'z-Zeyyât halifenin adına tartışmacıydı. Daha sonra halife Afşin'in, Mazyâr'ın, bir Zerdüşt rahibinin (*mûbed*) ve Soğd'lu sınır komutanlarından biri (*merzuban*) olan İbn Berkeş'in (Türkeş?) huzura getirilmelerini emretti. Hemen arkasından İbn 'Abdilmelik, üzerlerinde paralanmış elbiseler bulunan iki adamı içeri çağırttı ve onlara "Meseleniz nedir?" diye sorunca, adamlar sırtlarını açtılar; sırtlarının etleri soyulmuştu.

Vezir 'Abdülmelik b. ez-Zeyyât Afşin'e "Bunları tanıyor musun?" diye sordu. Afşin "Evet, bu Usruşana'daki mescidi yapan müezzin, bu da imamdır. Her birine biner değnek vurmuştum. Sebebi de şudur: Ben (fetih sırasında) her topluluğu kendi dinlerinde serbest bırakmak üzere bu Soğd'lu komutan ile antlaşma yapmış ve bunun şartlarını kararlaştırmıştım. Böyle olduğuhalde bu ikisi Usruşana halkının o puthanede bulunan putlarını dışarı atıp orayı mescit yaparak ahdimizi bozdular. Kendilerini dövmemin sebebi budur," diye cevapladı.

Bunun üzerine İbn Zeyyat, "Peki, sendeki o altın yaldızla ve mücevherlerle süslü, (366) içinde Allah'a küfür bulunan kitap (*Kelîle ve Dimne*) hakkında ne diyorsun?" diye sordu.

Afşin "Bu babamdan bana miras kalan bir kitaptır ve içinde hem İran edebiyatına ait parçalar, hem de gerçekten küfür vardır. Fakat ben bu edebî metinleri alıp küfre ait olanları terk ediyorum. O zaten bu şekilde süslüydü, ben kendim süsletmedim. Zaten bu tür ziynetlere de muhtaç değilim. Ayrıca bunun insanı İslâm'dan çıkaracağını da sanmıyorum," dedi.

Bu söz üzerine Zerdüşt rahibi (mûbed) ileri çıktı ve dedi ki: "Bu adam (Afşin) boğularak öldürülmüş hayvanın etini yiyor ve bunun kesilmiş hayvanın etinden daha lezzetli olduğunu iddia ederek beni de buna zorluyordu. Hattâ bir gün bana, bu kavmin (Araplar) ona çirkin gelen her şeyini yaptığını; zeytinyağı yediğini, deveye ve katıra bindiğini, ancak sünnet olmadığını söyledi."

Afşin "Bana şunun doğrusunu haber verin! Bir mecûsî (zerdüştî) olduğu halde bu adam (kesilmiş hayvan eti yemekle) dinine sadık mı oluyor? Oysa ben Halife Mütevekkil zamanından beri Müslümanım" diye çıkışınca oradakiler hep birden "Tabii ki hayır!" diye cevapladılar. O tekrar "Pekâlâ, o zaman onun şahitliğini kabul etmenin anlamı nedir?" diye sordu ve rahibe dönerek "Seni kendime yakın tutan ve sırrıma vâkıf eden ben değil miyim?" dedi. Rahip "Tabii ki!" deyince Afşin, "O halde sen dinine sadık değilsin ve sözüne de sadık olmuyorsun, çünkü sana tevdi ettiğim bir sırrı açıklıyorsun!" diye azarladı.

Bundan sonra komutan (merzuban) öne çıktı ve (Afşin'e) sordu: "Ülkenin halkı sana nasıl hitap ederek mektup yazar?"[2] Afşin cevap verdi: "Söylemem!" Merzuban: "Uşrusana diliyle şöyle şöyle yazmazlar mı?" Afşin "Evet!" dedi. Muhammed b. 'Abdilmelik ez-Zeyyât, "Peki, bunların Arapçadaki anlamı *'Filan oğlu filan kulundan tanrılar tanrısına'* demek olmuyor mu?" deyince, Afşin "Evet!" dedi. Vezir "Müslümanlar hiç bu unvanları üstlenirler mi? Firavunluğa mı soyunuyorsun?" diye sordu. Afşin de "Bu onların Müslüman olmadan evvel dedeme, babama ve bana hitap ediş tarzlarıdır. Ayrıca ben kendimi doğrusu onların aşağısında göremem, çünkü bu onların bana olan itaatlarını sarsar," cevabını verdi.

Sonra Mazyâr öne çıktı ve Afşin'e sordular: "Bu adamla yazıştın mı?" Afşin "Hayır," dedi. Bunun üzerine Mazyâr'a sordular: "Bu adam (Afşin) sana mektup yazdı mı?". O "Evet!" dedi, "onun kardeşi benim kardeşim Kuhyâr'a mektup yazdı ki 'Benden, senden ve Bâbek'ten başka bu 'Beyaz Din'e (Mübeyyîza, Zerdüştîlik) yardım eden kalmadı. Ama Bâbek aptallığından kendini öldürttü. Ben ölümü ondan uzaklaştırmak için gayret gösterdim, ama o yine aptallığından kabul etmedi ve tam içine düştü. Eğer ona karşı koysaydım, o topluluktan benden ve benimle beraber olan süvarilerden ve Necdeliler'den başka sana uyan olmazdı. Eğer senden yana olsaydım bizimle savaşacak ancak üç topluluk olurdu: Araplar, Mağripliler (?) ve Türkler. (367) Araplar zaten köpek gibidirler, önüne bir kırıntı atarsın, ondan sonra başına vurursun. Mağripliler ise onun başını yerler. Türkler'e gelince, okları bitinceye kadar onlar bir felâkettir. (Okları bittikten) sonra da atlarıyla sel gibi akarlar."

---

2 Burada söz konusu edilen, Afşin'e hitap ederken bir hükümdar için kullanılan siyasal unvanlardır. Bu unvanların kullanılmasından halife rahatsızlık duymuştur.

Afşin: “Bu adam yalnızca kardeşimin onun kardeşine mektup yazdığını iddia ediyor. Bu beni ilgilendirmez. Maamafih bu mektubu ben ona yazmış olsaydım, onu benden yana çekerdim ve bana sadık kılardım. Sonra ensesinden yakalayıp tıpkı ‘Abdullah b. Tahir’e yaptıkları gibi halifenin önüne getirirdim,” dedi. Tam o sırada kadı İbn Ebî Dâ’ûd sözünü keserek onu azarladı ve sordu: “Sen temiz misin (sünnetli misin)?” Afşin, “Hayır!” dedi. İbn Ebî Dâ’ûd, “Peki seni bundan alıkoyan nedir? Oysa İslâm’ın bütünlüğü bununla değil midir, bu pislikten temizlenmekle?” diye tekrar sordu.[3] Afşin “İslâm’da takiyye kullanılması yok mudur?” diye bir soru ile cevap verince İbn Ebî Dâ’ûd, “Elbette!” dedi. Afşin, “Cesedimden bu parçayı kesince ölürüm diye korktum,” diye devam etti. İbn Ebî Dâ’ûd tekrar sordu: “Pekâlâ, sen mızrak ile yaralanıyorsun, kılıç darbesi alıyorsun, bütün bunların harpte olması seni engellemiyor, ama küçük bir deri parçasının kesilmesinden şikâyetleniyorsun, bu nasıl oluyor?”

Afşin cevap verdi: “Ama bu söyledikleriniz harpte mecburen oluyor, buna sabrediyorum, öteki ise isteğe bağlı bir şey”.

Bunun üzerine İbn Ebî Dâ’ûd (oradakilere dönerek) “İşte, bu adamın işi sizin önünüzde ortaya çıktı,” dedi ve hemen Afşin’in hapse konulması emrini verdi. Halife Mu‘tasım ise hapiste ölünceye kadar ona çok az yiyecek ve içecek verilmesini buyurdu.

Afşin’in evinde yapılan aramada, üzeri mücevherlerle ve ziynetlerle süslü, kulaklarında altın içine oturtulmuş iki kıymetli taş bulunan, tahtadan yontulmuş bir insan heykeli, bürosunda da Mecusî kitaplarından bir kitap (Kelîle ve Dimne) ile içinde gerçek inançlarından bahseden başka kitaplar bulunduğu kaydedilir. Açlıktan öldükten sonra da, insanlar görüp ibret alsınlar diye Afşin’in cesedi asılmış, sonra evinde bulunduğu söylenen tahta putlar da üzerine atılarak yakılmıştır.

---

3 Kastedilen, Afşin’in sünnetsiz olduğudur.

EK: II
FÂTIMÎ DÂÎSİ EBU'L-HAYR'IN MAHKEME SİCİLİ
(10. yüzyıl, Kurtuba)

Ebu'l-Hayr, Endülüs Emevi halifesi el-Mustansır billah el-Hakem (961-976) zamanında Fâtımi Şiîliği propagandası yapmaktan yakalanıp zendeka ve ilhad ile suçlanarak Kurtuba'da halifenin huzurunda akdedilen bir mahkemede yargılanmış ve asılarak idam edilmiştir. Bu sicil kaydında Ebu'l-Hayr'ın kendisine yöneltilen suçlamalara verdiği cevaplar yer almamakta, tam kırk dört şahidin Ebu'l-Hayr'dan işittikleri sözler veya gördükleri hareket ve davranışlara dair ifadeleri bulunmakta olup rakamlar bu ifadeleri göstermektedir. Ancak bunların bir kısmı aynı konuda değişik şahitlerin benzer ifadelerini yansıttığı için gereksiz tekrarı önlemek maksadıyla bu çeviriye alınmamıştır. İfadelerin karşısındaki rakamların sıralamasında görülecek olan boşluklar bundan ileri gelmektedir.

(İbn Sehl'in *el-A'lâm bi-Nevâzili'l-Ahkâm* isimli yazma eserinden naklen: Ferehat ed-Deşrâvî, "Mes'eletü'z-Zındık Ebi'l-Hayr la'anehullah ve sıfatu'ş-şehâdâti 'aleyh", *Havliyyatü'l-Câmi'ati't-Tûnisiyye*, I (1964), s. 61-78. Sicil metni 61-69. sayfalar arasında bulunmaktadır)[1]

1) Onun (Ebu'l-Hayr) hakkında polis müdürü (sâhibu ahkâmi'ş-şurta) Kasım b. Muhammed ile İstecile ve Kıbra bölgeleri (*kûre*) kadısı Muhammed b. Abdillah et-Tecîbî şahitlik ederek Ebu'l-Hayr'ın Peygamber'in arkadaşları olan Ebubekr'e, Ömer'e ve diğerlerine hakaret ettiğini işittiklerini; "*Ali'nin peygamberliğe Muhammed'den daha layık olduğunu, ve imamlara (halifelere) karşı hurûç etmenin gerekli bulunduğunu,*" "*Şarabın helal olduğunu*" söylediğini duyduklarını bildirdiler.

---

1 Bu sicilde takip edilen usulün, ileriki sayfalarda metinleri verilecek olan Osmanlı dönemine ait bu tür davalarda tutulan iki mahkeme sicillinde de kullanıldığına dikkat etmek gerekir. Osmanlı sicil kayıtlarında da, tıpkı iki 10. yüzyıla ait yukarıdaki sicil kaydında olduğu gibi, yalnızca şahitlerin suçluya yöneltti̇kleri ithamlar kaydedilmekte olup, suçlunun savunmasına yer verilmemektedir. Bu itibarla, yukarıdaki belge, Osmanlı belgelerindeki bu usulün tarihsel köklerini anlamak bakımından da ayrı bir önem taşır.

Ayrıca Muhammed b. 'Abdillah, bir gün onun çarşıya geldiğini ve kendisine "Sultan her mazlumun sığındığı Allah'ın gölgesidir" dediğinde Ebu'l-Hayr'ın "*Dünyada bir emelim vardır: Beş bin süvariyi Medînetü'z-Zehrâ'ya*[2] *sokup orada bulunan herkesi öldürüp Ebû Temîm adına hilafet propagandası yapmak*" şeklinde karşılık verdiğini, bunun üzerine kendisinin de "Senin İslâm'la ilgin kalmamış. Peygamber'in 'Kim bizim üstümüze silah çekerse bizden değildir' sözünü duyduymadın mı?" diye mukabele ettiğini ve onu başından uzaklaştırdığını söyledi.

2) Muhammed b. Eyyup b. Süleyman b. Rebî' de şahitlik etti ve Ebu'l-Hayr'ın, "*İnsanlar tıpkı ot gibi yaş veya kurudurlar. Onlar için* "(*bu dünyada*) *hesap da yoktur, cezâ da!*" dediğini, kendisinin bu hususta Kur'an'dan bazı âyetleri okuyarak cevap vermek istediğinde ise, Ebu'l-Hayr'ın ona "*Kur'an'ın bir kısmı hurafedir, bir kısmı da hiçbir anlam ifade etmez. Zaten insanlar kılıç korkusuyla ona inanmak zorunda kaldılar*" dediğini işittiğini söyledi. Ayrıca onu Ebubekr'e, Ömer ve Osman'a ve hattâ -Allah onu aziz kılsın- Halife el-Hakem'e hakaret ederken duyduğuna da şahitlik etti. Bir de onun "Ona (halifeye) karşı dokuz kılıç olsun, ben onuncusu olurum" dediğini işittiğini ve Ebu'l-Hayr'ın kendisine şarabın faziletlerini sayarak "*Şarap hem içmek, hem temizlik için sudan daha yücedir*" dediğini söyledi.

3) Sehl b. Sa'îd el-Hummî de Ebu'l-Hayr'ın kendisine, "*Kur'an'ın ilk yarısına bir şey demem, ama ikinci yarısı bütünüyle hurafedir. İstersen sana ondan daha iyi bir Kur'an söyliyeyim*" dediği konusunda şehadet etti...

4) Hassan b. Muhil ise Ebu'l-Hayr'ın "*Aslında şarap kitapta helal kılınmıştır*" dediğini ve bunu ispat için "*Siz ondan bir sarhoşluk ve güzel bir rızık alırsınız...*" meâlindeki âyeti de delil göstererek "*Kim bundan başka bir söz söylerse yalancının ta kendisidir*" dediğini duyduğuna ve onun mescitlerde *beş vakit namaz kılmayı, hattâ cuma namazını dahi terk ettiğini, şarabı da helal diye içtiğini, bundan başka melekler için* "*Bunlar Allah'ın kızlarıdır*" *dediğini* bildiğine şahitlik etti.

11) Muhammed b. Yahya el-Hadramî, Ebu'l-Hayr'ın Hz. Muhammed hakkında "*Ali peygamberliğe ondan daha müstahaktı, ama o onu gasp etti. Bu sebeple Ümeyye Oğulları'yla savaşmak müşriklerle savaşmaktan daha doğrudur*" dediğini işittiğine dair şahadet etti.[3]

---

2 Endülüs Emevi halifesi III. Abdurrahman (912-961) tarafından eşinin anısına başkent Kurtuba (Cordoba) yakınında yaptırılmış olup, daha sonra halifelerin ikametgâhı olarak kullanılan şehir.

3 Buradaki Emeviler'i gayri meşru konuma indirgeyen suçlamanın esasında Ebu'l-Hayr

12) ‘Abdullah b. Bişr el-Kuşeyrî, Ebu’l-Hayr’ın bir Hıristiyan ile konuşurken ona kendisinin *domuz etini yiyebileceğini* söylediğini ve Hıristiyanın “Nasıl yiyorsun?” diye sorması üzerine, “*Ben Muhammed’in dinine mensup değilim ve ona inanmıyorum*” şeklinde cevap verdiğini duyduğu ve cami için *“Öküzlerin evi” dediğini*, şarabı da helal gördüğünü bildiği hususunda şahadette bulundu.

13) Necde b. es-Satîhî el-Emevi, bu Ebu’l-Hayr’ı çok çeşitli sözlerle Allah’a hakaret ederken duyduğuna şahadet etti ve o sözleri tekrarlamaktan çekindi.

14) ‘İmâra b. el-Fehrî, Ebu’l-Hayr’ı Kitap ve Sünnet’i aşağılayan, şarabı ise helal sayan biri olarak tanıdığını bildirdi.

16) Asbağ b. ‘İsâ el-‘Aynî, Ebu’l-Hayr’ı “*Eğer gücüm yetseydi, Müslümanları kıblesiz bırakacağımı bile bile Kâbe’yi yıkardım*” derken işittiğine dair şahadette bulundu.

23) İbrahim b. ‘Ali er-Ruaynî, *Ebu’l-Hayr’ın küfrü ve livatayı helal kabul ettiğini* söylerken duyduğuna dair şahitlik etti.

27) Yusuf b. Süleyman b. Davud el-Emevi, *Ebu’l-Hayr’ın içinde Ehl-i Sünnet’i reddeden ve lanetleyen bir kitabı olduğunu* bildiğini söyledi.

29) ‘Abdurrahman b. ‘Ammâr, Ebu’l-Hayr’ın ehl-i bid’at, ehl-i fesat ve Müslümanların imamlarına ve halifelerine küfreden ehl-i ta’ndan olduğuna dair şahitlik etti.

33) Ya‘îş b. Dâvud el-Ensârî, *Ebu’l-Hayr’ı Ehl-i Sünnet ve Cemaat’a küfreden biri* olarak bildiğine şahadet etti.

Sicil metninde bundan sonraki on bir şahadetin çoğunluğu, Ebu’l-Hayr’ın içkiyi helal saydığına, beş vakti ve cuma namazlarını terk ettiğine, İslâm dinini küçümseyip alay edip aşağıladığına ve sefahate düşkünlüğüne dairdir. Bunlar onun bir zındık ve mülhid, bir kâfir olduğunu ispata yeterli görülerek idama mahkûmiyetine karar verilmiş ve Ebu’l-Hayr (bazı şahidler ona Ebu’ş-Şerr [Şer babası] diyorlar) asılarak öldürülmüştür.

---

aleyhine yukarıdaki ve aşağıdaki bütün suçlamalardan daha vahim siyasi bir suçlama olduğuna dikkat etmelidir. Onu idama mahkûm ettiren gerçek sebebin, aslında bu gibi anti-Emevi politik düşünce ve propagandası olduğuna şüphe yoktur. İnançla ilgili olanların ise bir kılıf olduğunu düşünmek yanlış olmaz.

EK: III

(Süleymaniye -İbrahim Efendi- Kütüphanesi, Mecmua, no: 859, v. 20a-25a)

MEVLÂNÂ AHAVEYN'İN –ALLAH ONA RAHMET EYLESİN– BİR MÜBAREK RİSALESİ[1]

(*Risâle fî Ahkâmi'z-Zındık* [Zındıkın hükümlerine dair risale])

(20 b) Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla

Övgü, evliyasına yardım ve düşmanlarını kahreden Allah'a mahsustur. Salât, mahlukatın işlerini ve sözlerini güzelleştirmek, kalplerini ve sözlerini gerçek inançlarla süslemek üzere halife kılınmış Muhammed'in, cömert, yüce halifelerinin ve ulu hükümdarlarının ve Kıyamet gününe kadar iyilikle onlara tâbi olanların üzerine olsun.

Bu, birtakım fasıllara göre düzenlenmiş bir mecmuadır.

Fasıl: Zındîk'ın târifi (hakkındadır). *Şerh-i Makâsıd*'da, Kadı İyaz'ın *Şifâ*'sında, *es-Seyfü'l-Meslûl fî Sebbi'r-Resûl* (Peygamber'e Hakaret Konusunda Sıyrılmış Kılıç) ve daha başka kitaplarda zikredildiği şekilleriyle.

(Burada bahis konusu olan) –üzerine selam olsun– Hz. Peygamber'in peygamberliğini itiraf ve İslâm'ın gereklerini açıklamakla beraber, küfür ve hakaret olduğunda şüphe bulunmayan ve mesela cesetlerin dirilmesini (Haşr-i ecsâd) inkâr gibi inançlarını gizleyen ve *eş-Şifâ*'da ve diğer kitaplarda

---

1 Bu risaleden, Hatîpzâde'ye veya Molla 'İzârî'ye atfetmek suretiyle İsmet Parmaksızoğlu bahsetmektedir (Bkz. *Belleten*, 176 (1980), s. 657-682). Ancak görüldüğü gibi risale Molla Ahaveyn'e aittir. Kötü bir Arapça ile yazılmış olan bu risalenin, yukarıdaki çeviriye esas olan bizim kullandığımız 989/1581 tarihinde istinsah edilmiş nüshasında, pek çok imla yanlışı vardır ve müstensih okuyamadığı kelimelerin resmini yapmıştır. Bu itibarla bazı yerleri anlamak çok güç olmuştur. Kenarlarda ise bazı imla yanlışlarının daha sonraki bir devirde düzeltildiği gözleniyor. Ancak görüldüğü gibi, Osmanlı devletinde zendeka ve ilhad muhakemelerinin nasıl yürütüldüğü, katl hükmünü verirken hangi kaynaklara, eski ulemadan kimlerin görüşlerine itibar edildiği konusunda şimdilik benzeri olmayan çok değerli tarihsel bir belge niteliğindedir. Ayrıca, karşılaştırıldığı zaman açıkça görüleceği gibi, İbn Kemal'in zındıklık konusundaki risalesinin de bir anlamda prototipi olmuştur. Bu risalenin daha düzgün nüshalarının referanslarının Şükrü Özen'in makalesinde zikredildiğine daha önce işaret olunmuştu.

belirtildiği şekilde Peygamber'e hakaret eden bir şahıstır. Şu muhakkaktır ki, Peygamber'e hakaret ve ona lanet eden, onu ayıplayan yahut onu kötüleyici bir biçimde, mevkiine yakışmayan birtakım şeyleri ona nisbet eden, onu yalanlayan, ona nefsi hususunda noksanlık yakıştıran, onu kendi dinine veya bir özelliğini kendi özelliğine nispet eden, yahut onu söğme veya hakaret yollu bir şeye benzeten, veya şanını küçümseme yahut soyuna sopuna hakaret etme gibi şeyler yapan şüphesiz ki ona hakaret etmiş demektir. Bu ister açıktan açığa, ister üstü kapalı olsun farkı yoktur. Onu çirkin ve yakışıksız bir sözle anan da aynı durumdadır. Ona bir zarar gelmesi için bedduada bulunan yahut kötülük temenni eden, veya ona bir bela gelmesini isteyen ya da kötülüklerden herhangi birini temenni eden de böyledir. (Bunlarla ilgili) bu hükümlerin hepsi, –Allah onların hepsinden razı olsun– sahabeye dayanan ulemanın veya fetva imamlarının yahut vesairenin icmaıdır. Mürtede gelince, mürted, İslâm'a geçtikten sonra küfre dönen kişidir. Küfrünü gizleyip de imanını açıklayan kişi ise Hz. Peygamber'in zamanında ve diğer zamanlarda bilindiği gibi münafıktır.

Fasıl: Bunların hükümleri hakkındadır. Zındık ittifakla öldürülür. Hakaretçiye (sâbb) gelince, *eş-Şifâ*'da ve *es-Seyfü'l-Meslûl*'de dendiğine göre, ehl-i ilmin avâmı (21a) ile, Mâlik b. Enes, Ebubekr-i Sıddîk, Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının hepsi de onun öldürülmesi konusunda ittifak etmişlerdir. Bazı Zâhiriyyecilerin bundan sakınma hususundaki muhalefetlerine iltifat olunmamıştır. Hârun er-Reşîd, Mâlik b. Enes'den Hz. Peygamber'e hakaret eden bir adamın durumunu sormuş, o sırada kendisine Irak fıkahasının (o gibi kimselere) değnek cezası verilmesine dair fetvaları hatırlatıldığında Mâlik kızmış ve "Peygamberine hakaret edilen bir ümmetin bekası söz konusu olamaz. Kim peygamberlere hakaret ederse katledilir; kim ashabına hakaret ederse değnek cezasına (celde) çarptırılır," demiştir. Kadı Ebu'l-Fazl da bu hususta, "Bu zikredilen fetvayı veren hangi Irak fıkahasıdır, bilmiyorum. Benim bildiğime göre Irak'lıların mezhebi (Peygamber'e hakaret edenin) katledilmesi yolundadır. Herhalde bu dedikleri ya ilimleriyle meşhur olmayanlar, ya fetvasına güvenilemiyenler, yahut kendi havasına tabi olanlar olmalıdır," demiştir.

Mürted'e gelince, bu eğer erkek ise öldürülür, kadın ise hapsedilir. Bazılarına göre hapiste korkutulur veya tehdit edilir; bazılarına göre de korkutulmaz. Bazılarına göre ise erkek olsun, kadın olsun öldürülür.

Fasıl**: Bunların tevbelerinin kabulü hakkındadır.* Zındık'a gelince, *eş-Şifâ*'da bu konuda –Allah onlara rahmet etsin– Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'tan gelen rivayetlerde ihtilaf edildiği söylenir. *Fetâvâ-yı Bezzâziye*'nin "Küfür lâfizları" bölümünden anlaşıldığına göre, ister yakalanmadan evvel, ister yakalandıktan sonra olsun, zındıkın tevbesi kabul olunmaz. *Şerhü'l-Mevâkıf*'tan anlaşılan da, en sahih mezhebe göre zındıkın tevbesinin kabul olunmayacağı yolundadır. *Mültakatât*'ta deniyor ki: "Açıkça tanınan zındık ve ilhad propagandası yapan kişi, tevbe etmiş dahi olsa öldürülür." *Fetâvâ-yı Kadıhan*'da ise zındıkın tevbesi yakalanmadan önce ise kabul edilir, yakalandıktan sonra kabul edilmez. Yine *Fetâvâ-yı Bezzâziye*'nin "Cinâyât, hannâk [insanları boğarak katleden] ve sâhirlik [büyücülük]" ile ilgili bölümünde, bunların yakalandıklarında öldürülecekleri, eğer yakalanmadan önce tevbe ederlerse kabul olunacağı, yakalandıktan sonra ise kabul olunmayacağı ve öldürülecekleri yazılıdır. Tanınan zındıkın ve ilhada davet edenin tevbesi kabul olunmaz. Zaten İmâm İzzeddîn el-Kindî'nin fetvası da böyledir. İbrahim b. Muhammed'in fetvasının da böyle olduğu söylendi. (21b) Görünüşe göre onun sözü "Böylece zındıkın durumu hannâka atfedilmektedir, yani, tevbesi ister yakalanmadan önce, ister yakalandıktan sonra olsun, zındık da öldürülür***," şeklindedir. Bu yüzden şunu da demiştir: "Burada dile getirilen hakaret lafızlarına uygun olarak tevbesi kabul edilmez." *Eş-Şıfâ*'da zikredilen görüşe bakılırsa, rivayet, Hanbelîler nezdinde zındıkın tevbesinin kabul edilmeyeceği şeklindedir. Mâlikîler'ce de kabul edilmeyeceği rivayet olunuyor. Şâfiîler nezdinde ise (duruma göre) kabul edilebilir veya edilmez. *Es-Seyfü'l-Meslûl* sahibinin eğilimi ise, kendi öne sürdüğü delillerince, kabulden yanadır. Oysa bunların çoğu en ufak bir düşünmeye dahi gerek kalmadan reddedilmiştir. Bazıları ise görüş inceliğiyledir.

Peygamber'e hakaret edene (*sâbb*) gelince, *Fetâvây-ı Bezzâziyye*'de zikredilene bakılırsa, Hz. Peygamber'e veya peygamberlerden birine hakaret eden kişi, gücü buna yetsin yetmesin tevbe etmesi asla söz konusu olamaz; hadden (ceza olarak) öldürülür; isterse kendi isteğiyle tevbe etsin, fark etmez; çünkü bu vacip olan bir haddir, tevbe ile düşmez. Buna herhangi bir kimsenin muhalif olması düşünülemez, çünkü bu kul hukukuna taalluk eden bir hak olması itibariyle insanların sair hakları gibi değildir. Mesela hadd-i kazif[2] de böyledir, tevbe ile düşmez. Bu, İmam-ı A'zam'ın ve Ebubekr-i

---

2 Masum bir kadına zina isnat edene verilen ceza.

Sıddîk'ın mezhebidir. Rum (Anadolu) uleması da günümüze kadar bunun üzerine fetva vermiştir ve –Allah hükümlerini Haşir ve Mîzan Günü'ne kadar geçerli kılsın– Osmanoğulları onların bu fetvalarını kabul etmişlerdir. Bu fetva, yapılan hakaretle Hz. Peygamber'e ve dolayısıyla ümmetine eziyet edilmiş olduğu gerekçesine dayanır. Dolayısıyla bu, Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının mezhebi uyarınca bir insan hakkıdır, düzenin korunmasıdır ve dinden dönüşün (ridde) önünün kesilmesidir. O halde bu bir Allah hakkıdır. Tevbe ise bu halis Allah'ın hakkını ve kulun hakkını ortadan kaldırdığı gibi, hayatın hoşnutluğunu da kaldırır. Bu yüzden Hz. Peygamber İslâmiyet'in ilk zamanlarında hüküm ve maslahat gereği (kendine yapılan bu hakaretlerin) çoğunu affetti, fakat ondan sonra (22a) ortada hoşnutluk delili kalmadı. Bundan dolayı on[un zamanın]dan sonra bu işi (hakaret) yapanlar katledildi. *Es-Seyfü'l-Meslûl*'de bu af konusunda zikredilen delillerden bu risalede tekrar bahsetmek fazladan olacağı için uygun görülmedi. Çünkü bizim asıl maksadımız bu husustaki mezhepleri ve sözleri kısa ve öz olarak nakletmekten ibarettir.

Bu tevbe konusunda Hanbelîler'den ve Mâlikîler'den gelen meşhur rivayet, tevbenin kabul edilmemesidir. *Eş-Şifâ* kitabının Mâlikîler'den olan sahibinin nazarında da bu böyledir. Şâfiîler'de ise (duruma göre) tevbenin kabulü veya kabul edilmemesi söz konusudur. İmam Şâfiî yandaşlarından olan *es-Seyfü'l-Meslûl fî Sebbi'r-Resûl* kitabının sahibinin eğilimi ise tevbenin kabulünden yanadır.

Şunu iyi bil ki, bu meselede ulema, hâkimin, bu çirkin hakaret kelimelerini sarf eden (Peygamber'e hakaret eden) kişinin durumuna, bunları ondan duyanların çok olup olmamasına, kendisine yöneltilen suçlamanın şekline, erginlik durumuna, gerçekten ilhad propagandası amacıyla sarf edip etmediğine, yanlışlıkla veya dil sürçmesiyle söyleyip söylemediğine bakarak durumuna en uygun biçimde bir hükme varması gerektiğini hatırlatmaktadır.

Peygamber'e sebb (hakaret) ve zendeka ile ilgisi bulunmayan mürtede gelince, ehl-i ilmin çoğunluğunun mezhebi –ki Ebû Hanîfe'den gelen en açık ve en meşhur rivayettir– kendisinden bir kere tevbe etmesinin istenmesi ve (ettiği takdirde) tevbesinin kabulü yolundadır. Bunun süresi konusunda ise, yerinde açıklandığı üzere, ulema ihtilaf etmiştir. Tâvus ve 'Ubeyd b. 'Umeyr ve el-Hasan ise, kendilerinden gelen rivayetlerden birinde, tevbesinin kabul edilmemesi gerektiğini söylemişlerdir. 'Abdülazîz b. Ebî Seleme ve Tahavî de, Ebû Yusuf'tan gelmiş olup ehl-i zâhirin inancı uyarınca

tevbesinin ancak Allah yanında fayda vereceğine, katlden kurtulamıyacağına (rivayetine) inanıyor. 'Atâ'dan hikâye edildiğine göre, mürted eğer doğuştan müslüman ise tevbesi asla kabul edilmez.

Fasıl: *Peygamber'in ehl-i beytine ve hanımlarına hakaret hakkındadır.* *Eş-Şifâ*'da dendiğine göre, ulema bu konuda ihtilaf etmiş olup ancak meşhur olan yaklaşım, acı verici edeptir. (*Eş-Şifâ*'da) denir ki, "Kim Peygamber'in dört sahabesine, Mu'âviye'ye ve 'Amr b. el-'Âs'a hakaret ederse, sapkınlık ve küfür üzerinedir ve katlolunur. Bunların dışındakilere hakaret eden olursa, ibret olacak şiddetli bir ceza ile cezalandırılır." İmam Mâlik'den rivayet olunduğuna göre, kim Ebubekr'e hakaret ederse değnek cezası verilir; kim 'Âişe'ye hakaret ederse katlolunur. (22b) Kim Peygamber'in 'Âişe'nin dışındaki hanımlarından birine hakaret ederse, bu konuda iki görüş vardır: Birincisine göre katledilir; ikincisine göre ise, tıpkı iftiracıya yapıldığı gibi değnek vurulur. Ben birincisine inanıyorum.

Fasıl: *Eş-Şifâ*'da deniliyor ki, "Her kim Allah'ın kitabında bize haber verdiği ve kendileri hakkında kesin bilgimiz olan veya icma ile üzerinde ittifak edilmiş bulunan diğer peygamberlere ve meleklere hakaret ederse, bunun hükmü tıpkı bizim Peygamberimize yapılan hakaretin hükmü gibidir." Peygamberler konusunda el-Bezzâzî de böyle demektedir. Yine *eş-Şifâ*'da deniliyor ki, "Bunların dışında, Hârut ve Mârut, Hızır ve Lokman gibi, peygamber veya melek oldukları kesinlik kazanmamış olanlara hakaret edilirse, söylenen hakaret sözünün durumuna göre uygun bir şekilde cezalandırılır. Ama bunlardan herhangi birinin peygamberliği ve melekliği inkâr edilirse, bu takdirde söyleyene bakılır; eğer ehl-i ilimden biri ise sakıncası yoktur, ama sıradan biri ise hafif bir şekilde cezalandırılır."

Fasıl: İyi bil ki Kur'an-ı Kerîm'i, yani Mushaf'ı veya ondaki bir şeyi küçümseyen yahut ona hakarette bulunan, toptan veya bir âyetini, hattâ harfini inkâr eden yahut onun açık hükümlerini yalanlayıp reddettiği bir şeyi kabullenen, veya onun açıkladığı herhangi bir hususta şüpheye düşen kişi, bütün ehl-i ilim yanında icma ile kâfirdir. Çünkü Müslümanlar, yeryüzünün bütün ülkelerinde "***Elhamdülillâhi***"den "***Kul e'ûzü bi-Rabbi'n-nâs***"in sonuna kadar Müslümanların eliyle Mushaf'a yazılmış bulunanların Allah'ın kelâmı ve Hz. Muhammed'e indirdiği vahyi olduğunda ve onda bulunanın tamamının gerçek olduğunda, ondan bir harf eksiltilmediğinde veya ona bir harf eklenmediğinde, ayrıca üzerinde icma söz konusu olan Mushaf'ın dışındakilerin Kur'an'dan olmadığında ve kasten bunun aksini ileri süren kişinin kâfir ol-

duğunda icma etmişlerdir. Nitekim (vaktiyle) Bağdad fakihleri, Mushaf'ta olmayan birtakım harfler eklemek suretiyle kıraatta bununan mukri (Kur'an okuyucu) Ebû Şünbû'nun (?) tevbeye davet edilmesi konusunda da fikir birliğine varmışlardı. (23a). Küçük bir çocuğa "Allah senin öğretmenine ve sana öğrettiğine lanet etsin" diye çıkışan ve "(Bu sözümle) Kur'an'ı değil, öğretmenin kötü eğitimini kastettim" diyen birine de bu birinci şeklin (tevbeye davet) uygulanması emredilmiştir. Tevrat'ı, İncil'i ve Allah'ın indirdiği diğer kitapları inkâr ve onlara küfr ve lanet edenler, onlara hakarette bulunup küçümseyenler de bunun gibidir; *eş-Şifâ*'da da böyledir.

Fasıl: *Eş-Şifâ*'da denmiştir ki, "Bu hakaret sözlerini söyleyen kimse isterse inanmadan ve hakaret kastetmeden söylemiş ve bu durumu da açığa çıkmış olsun, buna itimat edilmez; isterse söylediğini cehaletle, veya dilini tutamadığı için, yahut öfkeye kapılarak söylemiş olsun, bunun hükmü öldürülmektir; cehalet, dil sürçmesi mazeret teşkil etmez." Bu hususta Hanefî mezhebinde bir rivayet görmedim, ancak Mâlikî mezhebinde, isterse hakaret sözünü söyleyen kişi Peygamber'i ve diğerlerini çağrıştıracak bir söz sarf etmiş olsun katle öncelik yoktur, bu konuda ihtilaf vardır. *Eş-Şifâ*'da da, isterse söyleyen bir eksikliği kastetmemiş, bir ayıbı veya hakareti zikretmemiş de bir darb-ı mesel olarak veya kendine bir hüccet makamında yahut "Eğer birinin kötülüğü söylenirse Peygamber'in gıyabında da söylenir", "Eyüp Peygamber'in sabrı gibi sabrım var" diyen gibi teşbih yollu söylemiş olsun, böyledir. Nitekim şairlerde buna benzer pek çok çirkin sözler, teşbihler, istiareler görülür ki onlar da bu kabildendir. Bu gibi durumların hükmü, söyleyeni terbiyeye sokmak ve sözünün çirkinliğinden dolayı kuvvetle tazîr etmektir. İsterse söyleyen bunu başkasından hikâye ederek söylemiş olsun. Eğer bunu bir ihbar olarak veya şahadet şeklinde ve söyleyeni tarif için söylemiş olursa bu hariçtir (...)[3]

Fasıl: ***Zimmîlerin zındıklığı hakkındadır.*** *Eş-Şifâ*'da deniliyor ki, zimmînin zındıklığı konusunda ulema ihtilaf etmiştir. İmam Mâlik ve bazı ulema, zındık zimmînin öldürülmeyeceğini, çünkü bir küfürden diğerine girdiğini söylerler. Bir kısım ulema ise öldürülmesi gerektiğine, zira bunun (zındıklığın) kimsenin ikrar etmeyeceği bir din olduğuna ve (23b) ondan cizye alınmayacağına kaildirler. Zimmînin (Peygamber'e) hakareti konusun-

3 Bundan sonra metinde yer alan (...) işareti, çok hurda teferruatla ilgili olduğu için bu çeviriye alınmayan satırları göstermektedir.

da Ebû Hanîfe ve ona uyanlar, onun katledilmeyeceğini, ancak terbiyesinin verilmesi ve tazîr edilmesi gerektiğini düşünmektedirler. *Eş-Şifâ*'da ise, ulemanın çoğunun böyle bir durumda zimmînin katledilmesi gerektiği kanaatini taşıdığı, Müslümanlığı kabul ettiği takdirde katledilmeyeceği söylenmekte ise de, İslâm'a geçişle katlin düşüp düşmeyeceği konusunda ihtilaf vardır.

Fasıl: ***Allah'a küfretme hakkındadır.*** Hâfizuddîn el-Bezzâzî der ki, "Kim Allah'a küfreder, sonra tevbede bulunursa, o tevbe katli giderir, çünkü Allah Peygamber gibi değildir, her türlü ayıptan münezzehtir. Oysa Peygamberler, günahtan emin olma gibi, Allah'ın ikramına mazhar olan bir türdür." *Eş-Şifâ*'da denir ki, "Bazı ulema (bu durumdaki) Müslümanın, kendisi tevbeye davet edilmedikçe öldürülmeyeceğini söylemişlerdir. Yahudiler ve Hıristiyanlar için de böyledir. Eğer tevbe ederlerse tevbeleri kabul olunur, etmezlerse ancak o zaman öldürülürler". Allah'a hakaret etmek *ridde*'dir (dinden çıkma). (...) Bazı ulema, hakaret etmediği halde (zimmînin) küfre girdiği durumlardan başka bir şekilde Yahudiler'den ve Hıristiyanlar'dan Allah'a küfreden olursa, o katledilir ve bu, zimmîlerle olan ahdi bozmuş olmaz, demektedir. Yine *eş-Şifâ*'da denir ki, "Hakaret yollu olmamak ve küfür, ridde kasdı bulunmamak kaydıyla, tevil ya da hata yoluyla veya bir sıfat yakıştırmak yahut nefyetmek suretiyle Allah'a yakıştırılmayacak bir şeyi ona izafe etmek konusunda, bunu yapanı küfürle suçlayıp suçlamama bakımından halef ve selef arasında ihtilaf vardır." Bazı çeşitli taifeler (tarikatlar?) ile bunların çirkin sözleri ve küfrü gerektiren veya gerektirmeyen durumları *eş-Şifâ*'da ve diğer fıkıh kitaplarında zikredilmiş olup bu hususta onlara bakılmalıdır.

Fasıl: ***Şahitlik hakkındadır.*** Ebû Muhammed b. Ebî Yezîd'e küfrü veya zendekayı kulağıyla işiten şahidin durumu ve bu konuda şahitlik yapıp yapamayacağı sorulduğunda, "Eğer şahadetiyle hükmün infaz edileceğini umuyorsa şahitlik yapsın. Hattâ hâkimin katli öngörmeyip (suçluyu) (24a) tevbeye davet edeceğini bildiği durumda dahi şahitliğini yapsın, çünkü bu ona gereklidir," demiştir. Eğer şahitlik tam olmazsa, (zendeka ile suçlanan) kişinin durumu, şöhreti ve sarf ettiği kelimelerin yanlışlık ve dil sürçmesi sonucu olup kötü niyetle olmadığı göz önüne alınarak ona göre tedip edilir. Bu hüküm, bu hususta esastır. Bununla beraber bu şahadet, tek oluşuna ve başka bir şahidin bulunmayışına bakılarak düşmez (...).

Fasıl: ***Peygamber'e hakaret edenin mirası, cenazesinin yıkanması ve namazının kılınması hakkındadır.*** Peygamber'e hakaret ettiği için katlolunan

kimsenin mirası konusunda ihtilaf edilmiştir. Ulemanın çoğunluğu ve Ebû Hanîfe, mirasının vârislerine intikal edeceği görüşündedirler; ancak bu mirasın irtidad etmeden önce kazandığı mallar olması gerektiğine dair bir görüş vardır. Bazıları ise, hakkındaki şahadeti inkâr etmiş olduğu halde, veya hakaret ettiğini itirafta bulunmuş ve tevbeye mazhar olmuş olarak katledildiği takdirde, hakaret ettiğini itiraf etmiş olsa bile, mirasının vârislerine ait olacağını söylemişlerdir. Tevbe ettiği halde tevbesi kabul olunmayan zındıkın mirası konusunda ise ihtilaf olunmuştur. Mütemâdiyy'e (sürekli hakaret eden) gelince, onun mirasının (vârislerine) intikal etmeyeceği, cenazesinin yıkanmayacağı, namazının kılınmayacağı ve cesedinin kefenlenmeyeceği hakkında herhangi bir ihtilaf yoktur. Mütemâdiyy de *el-Mücâhid*'de kâfir gibi telakki olunmuştur.

Katlin şekline gelince: Ya boynu vurulur, ya asılır, ya da karnı yarılır ve sonra ipten indirilerek ahirette cezalandırılacağı şekil üzere bu dünyada da cesedi yakılır. Allah Aziz ve Hakîmdir.

Garip bir hikâye: Büyük Sultan ve Ulu Hakan, sultanlar sultanı, Konstantin kalesinin fatihi Sultan Murad Han oğlu –Allah Teâlâ onu Gufran (Kıyamet) Günü'nde mükâfatlandırsın– Sultan Mehemmed Han zamanında, –Allah onu lutfu ile hidayete erdirsin– Lutfî lâkaplı biri çıktı. Dili boşanmış, dizginleri salıverilmiş, birtakım fenleri iyi bilen, deliliğe sığınmış, fesahat ibraz eden, rezilliği yüzüne almış, *el-Kanun* ve *eş-Şifâ*'dan yararlanıp tabiplik taslayan biriydi. Hadis ve ahbar (tarih) ilimlerinde maharet iddia etmekteydi. Peygamberliği olabildiği kadar inkâr etti. (24b) Diğer çirkin sözleri ve halleri de böyleydi. Bazı eksik akıllılar sultanın yanında onun güvenilirliğinden bahis açtılar. Böylece hazinedeki kitaplara emin tayin olundu. (Fakat bir süre sonra) eminlikten azledilip müderris yapıldı, ama ondan da azledildi; döğüldü; hapse konuldu; reddedildi, ama feterât (fetret dönemleri) esnasında[4] görevine iade olundu. Daha sonra tekrar yüksek medreselere ve önemli görevlere geçti. Karakterinin fesatlığı yüzünden gururunu artırdıkça artırdı, dilinin sivriliği sebebiyle kötülüklerini uzattıkça uzattı ve nihayet şeriatın yüce düsturlarına taarruz etmeye ve feylesofların safsatalarına yapışmaya başladı. Kendisini sefih talebeden oluşan çokça bir topluluk ve kısa akıllı cahillerden meydana gelen büyük bir kalabalık taklide başladı. Sapkınlığı güçlendi

---

4 Burada herhalde II. Bayezid ile Şehzâde Cem arasındaki saltanat kavgası dönemi kastediliyor olmalıdır.

ve neredeyse insanların çoğu peşine takılır oldu. (Bunun üzerine) durum, dince en güzel, imanca en sadık, ilimce en geniş, yumuşak huyca en yüksek, kadri en yüce, zikri en büyük olan en âdil ve en faziletli sultanın, yani -Allah bakâsıyla gönlünü neşelendirsin ve ihsanıyla fakirlik hududlarına set çeksin- Sultan Murad Han oğlu Sultan Mehemmed Han oğlu Sultan oğlu Sultan Sultan Bayezid Han'ın eşiğine arz olundu. Bunun üzerine Sultan hemen önce aşırı taraftarlarının, sonra da bizzat onun hapsini emretti. Daha sonra yüce eşiğinde ulemanın ve şeyhlerin toplanmasını ve vezirlerin ve kadıaskerlerin bu adamın durumunu araştırmalarını emir buyurdu. Şahitler huzura gelip acı veren kelimeleri ve ıstırap doğuran sözleri naklettiklerinde, mecliste bulunanların gözlerinden yaşlar akmaya, elleriyle dizlerine vurmaya, sesler ve çığlıklar çıkarmaya başladılar. Şahitler şahitliklerini yapıp görevlerini yerine getirince, bir kısmı *zendeka*, bir kısmı *sebb* (dine ve Peygamber'e hakaret), bir kısmı *ridde* (dinden çıkma), bir kısmı her ikisine veya hepsine birden giren (Lutfî'nin) çirkin sözleri ortaya çıktı. Kadılar ve bazı ulema mecliste olup biteni Sultan'ın huzuruna götürüp anlattılar. O da işi şer'i yolla hükmetsinler diye mecliste topluca hazır bulunanlara havale etti. Bunun üzerine aralarına (25a) görüş ayrılığı düştü ve mecliste karşılıklı mücadele ve çekişme uzayıp gitti. Ve bir hayli sürtüşme ve çekişmeden sonra, nihayet katline ve yeryüzünü onun saptırmalarından ve sapkınlıklarından temizlemeye hükmetmekte anlaştılar. Sonra vezirler geldiler, yapılan işi beğendiler ve Sultan'ı övdüler. Daha sonra cellad (seyyâf) meydanda (Lûtfî'nin) boynunu vurdu. Böylece habasetin maddesi de, soyu da ortadan kalktı. Şüphe yok ki, zehiri içen, adeta sessiz ölümü ispat edercesine boğularak ölmüş demektir.

Bunun için bazıları şöyle demiştir: "Sultan halkı üzerinde Allah'ın gölgesidir. Olaylar ve fitneler onun heybeti sayesinde ortadan kalkar; mihnetler ve sıkıntılar onun siyaseti sayesinde son bulur; herc ü merc onunla defedilir; acılar ve heyecanlar onunla engellenir". Bazıları da –Allah ondan razı olsun– Ömer b. el-Hattab'ın şu sözüne iltifat ederek demişlerdir ki, "Sultanın ortadan kaldırdığı (kötü) şeyler Kur'an'ın ortadan kaldırdıklarından daha çoktur". Katl ve tedip korkusu olmaması yüzünden insanların (fesadı) çoğaldığında, (sultan) onları cezalandırma ve sorgulaması ile hizaya getirir, Kur'an'ın emir ve yasaklarını yerine getirmeye zorlar.

Bu sebeple Allah Kur'an-ı Kerim'inde burhanı, mizanı ve demir(in anılmasını) bir araya toplamış ve orada "şiddetli güç"ten (*be'sun şedîd*) bahset-

miştir[5] (ki bu sultandır). *İyi bil ki sultan diğer hükümlerde kuvvetli rivayetle, ama bu* sebb ve zendeka *konusunda güçlü veya zayıf, hangi rivayet olursa olsun onunla iş görmek emrolunmuştur.* Allahım! Sen onun devletini, kudretini, merhametini ve yüksekliğini artır! Şüphe yok ki Allah yardım ancak kendisinden istenilen ve güven kendi üzerine olandır.

Mevlânâ Ahaveyn'e ait olan bu hoş risale(nin kopye edilmesi) 989 (1581) senesi tarihinde tamamlandı.

---

5 Burada kastedilen, el-Hadîd (Demir) sûresinin 25. âyetidir, ki Türkçesi şöyledir: "*Andolsun ki biz peygamberlerimizi açık burhan (delil)larla gönderdik ve insanların adaleti ayakta tutmaları için beraberlerinde de Kitab'ı ve Mizan (adalet)'ı indirdik. Bir de kendisinde hem büyük bir güç hem de insanlar için birçok yararlar bulunan demiri indirdik*".

EK: IV

YİRMİ SEKİZİNCİ RİSALE *ZINDIK* SÖZÜYLE ALAKALI HUSUSLARA DAİRDİR

(İbn Kemâl, *Er-Risâletü's-Sâminetü ve'l-'İşrûn fî-mâ yete'allaku bi-lafzi'z-Zındık*, *Resâil-i İbn Kemâl*, İstanbul 1316, II, 240-249):

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla

Övgü, tevfik sahibi Allah'a mahsustur. Dua, şefkati bol Peygamber'e, tahkik yolunun kılavuzu Muhammed'e, onun ailesine ve güvenilir dini himaye eden dostlarına olsun. Bu, *zındık* sözünü düzeltme, ince anlamını ortaya koyma ve kurallarına mutabık, usulüne uygun, kabule şayan gerçek hikmetlerini seçme konusunda düzenlenmiş bir risaledir.

Biz deriz ki, dil konusunda [önder kabul edilen] imamların belirttikleri üzere, *zındık* sözü Arapçalaşmış olup Farsçadır. Aslının *zende* veya *zendî* olması gerektiği konusunda anlaşmazlık bulunmakla beraber, nasıl Arapçalaştığına ve *zende* kelimesine nisbeti hususunda iki şekli bulunmakla beraber, bu risalemizde de ortaya koyduğumuz gibi, tercih edilen birincisidir. İmam el-Mutarzî'nin *el-Muğrib* isimli eserinde İbn Düreyd'den naklettiği üzere, [zındıkın] aslı *zende* olup tabiatın sonsuzluğunun süreceğine inanan kimse demektir. Bu anlamın temeli, az önce de söylendiği üzere, *zındık* ile *dehrî* arasında bir fark olmamasıdır. Sa'leb'den nakledildiğine göre ise, *zındık* ve *ferzîn* [*zendin* olmalı] Araplar'ın sözü değildir. Anlamı, herkesin söylediği gibi *mülhid* ve *dehrî* demektir. Biz Allah'ın izniyle bu üçü arasındaki fark üzerinde duracağız. *El-Kâmus* kitabının sahibi ise, *zen* ve *din* kelimelerinin Arapçalaşmışı olduğunu sanmaktadır, ama tahmin edileceği gibi bunun kabul edilecek bir yanı yoktur. Çünkü *Zend*, Kisrâ Kubad zamanındaki (241) Senevî [düalist] mezheplerden biri olan Mazdekiyye fırkasının reisi olan Mazdek'in ortaya çıkardığı kitabın adıdır ki onun yandaşlarına bu kitaba nisbetle *zenadıka* denir. Mazdek'i Kisrâ Enûşirvan katlettirmiştir. Mazdekîlik, Şâpur b. Ardeşîr zamanında ortaya çıkmış olup, filozof Mani b. Mani'nin -ki onu 'İsa aleyhisselam'ın peygamberliğinden sonra Şâpur'un torunu Behram b. Hürmüz öldürtmüştü- yandaşları olan *Mâneviyye*'den [Maniheistler] başkadır. El-Âmidî bütün bunları *İbkâru'l-Efkâr* isimli kitabında

açıklığa kavuşturmuştur. İmam Râzî ise, *Mefatihü'l-'Ulûm* ismiyle de bilinen *Tefsîr-i Kebîr*'inde "Zenâdıka dedikleri Maniciler'den başkası değildir. Mazdekçiler'e de bu ismi verirler. Mazdek, Kubad'ın zamanında çıkmış olup malların ve kadının ortak kullanılacağını iddia etmiş, adına *Zend* dediği bir de kitap çıkarmıştır ki, Mecûsîler'in peygamber kabul ettikleri Zerdüşt'ün getirdiği kitabıdır. İşte Mazdek'in yandaşları bu kitaba nisbet edilmiştir ve kelime Arapçalaştırılarak *zındık* kelimesi türetilmiştir" derken, Manicilik'le Mazdekçilik arasında fark olmadığı hususunda bizce isabet etmiyor. Ayrıca, *Zend*'in Mecûsîler'in kitabı olduğunu söylerken de yine isabetli davranmıyor. Çünkü, Allah'ın izniyle üzerinde duracağımız gibi, ikisi arasında fark vardır. Her ne kadar şirk konusunda ortak iseler de, Mecûsîler Senevîyye'den [düalistler] başkadır. El-Âmidî *İbkârü'l-Efkâr*'ında der ki, "Senevîyye beş fırkadan ibaret olup birinci fırka *Mâneviyye* ikinci fırka *Mazdekîyye* [Mazdekçiler], üçüncü fırka *Sâbie* [Sâbiîler], dördüncü fırka *Markûniyye* [Marcioncular], beşinci fırka da *Kîneviyye* (?) dir. Mecûsîler'e gelince, onlar aynı şekilde Senevîler'in mezhebi gibi âlemin aslının nur ve zulmet olduğu konusunda müttefiktirler. Onlar dört fırkaya ayrılmışlardır: Birinci fırka *Keyûmersiyye* [Keyumersciler], ikinci fırka *Zerdâniyye* [Zerdancılar], üçüncü fırka *Mesîhiyye* [Mesihçiler], dördüncü fırka ise *Zerdâştiyye* [Zerdüştçüler]'dir."

İşte böylece ortaya çıkıyor ki, *el-Mevâkıf* kitabının sahibi "Bu meseleye yani tevhid (Allah'ın birliği) meselesine Senevîyye'den başka muhalefet eden olmamıştır" derken isabet etmediği gibi, faziletli eş-Şerîf (Seyyid Şerîf el-Cürcânî) de "Mecûsîler de onlardan, yani iyiliğin faili *Yezdân*, kötülüğün faili *Ehrimen* (Şeytan) diyen Senevîyye'dendir" derken yanılmaktadır. Çünkü biliyorum ki Mecûsîler bütün fırkalarıyla Senevîler'in fırkalarına aykırıdırlar; ancak asıl şirkte onlarla ortaktırlar. Zındıkların dini ise bütün semavi dinlerin dışındadır. (242) Çünkü onların kitaplarındaki, adeta sudaki ve yiyeceklerdeki ortaklık gibi tabii görülen malları, kadınları insanların ortaklığına sunan şeylere, ilahî kitapların hepsi karşıdır. Araplar, bütün semavî dinlerin üzerinde ittifak ettikleri dinin asıllarını -ister biri, ister hepsi olsun- inkâr ederek bu dinlerin dışına çıkanlara *zındık* adını vermişlerdir. İsterse inkâr ettiği, Yaratıcı'nın varlığı olsun. Bu, dehrîye uygun düşmektedir. Bu sebeple Sa'leb, daha önce de açıklandığı üzere, zındık ile dehrî arasında mutlak anlamda bir fark gözetmez. Bunun için el-Cevherî, *es-Sıhâh* isimli [lugat] kitabında, İbnü'r-Râvendî'nin şu sözünde olduğu gibi, zındıkın ilim ve hikmet itibariyle Senevîyye'den olduğunu söyler:

Nice akıllı kişi vardır ki gittiği yol onu yorar
Oysa nice cahil de vardır ki rızkı ona erişir.

Yani, "eğer âlemin gerçekten hikmet sahibi bir yaratıcısı olsaydı, akıllı kişinin mertebesi doğrusu çok yüce olurdu, cahilin ise aklı aşağı" demek olur.

Küfrün [inançsızlığın] gizlenip Müslümanlığın açığa vurulmasına gelince, anlayışlı kimselerin malumu olduğu üzere, bununla kastettiği anlam makama uygun düşmüyor.

İki faziletli şerhçi, yani Allâme Taftâzânî ile Şerîf Cürcânî'nin, *el-Miftah*'a yazdıkları şerhlerde açıkladıkları üzere, küfrün gizlenmesi hususuna itibar ederek "*Zındık*, yani inançsızlığını gizleyen, hikmet sahibi bir Yaratıcı'nın varlığını olumsuzlayandır" şeklindeki sözleri isabetli değildir.

'Allâme eş-Şîrâzî, şerhinde "zındıkın, bunun fakihlerin kullandığı bir terim olması dolayısıyla, öyle sanıldığı gibi, küfrünü gizleyen demek olmadığını, (...) aksine, nur ve zulmet kavramlarına inanan anlamına geldiğini" söyler. Nitekim bu yüzden *es-Sıhâh*'ta "*Zındık* Senevîyye'den olup Arapçalaştırılmıştır; çoğulu *zenadıka*dır. Kelimenin [Arapça yazılışının] sonundaki "h" harfi, [çoğul yapılırken] düşen "y" harfinin yerine gelmiştir. Zaten bu kelimenin aslı *zenadik*'tir. [Fiil şekli] *tezendaka*'dır [= zındık oldu]. İsim şekli *zendeka*'dır [zındıklık] ve "Eğer gerçekten öyle bir yaratıcı olsaydı, işler şöyle şöyle olurdu" diyerek hikmet sahibi bir Yaratıcı'nın varlığını olumsuzlayan kişinin yaptığı iş demek olur. Bu ise, örf itibariyle kelimenin anlamına daha uygundur." demektedir. (Eş-Şîrâzî) önce ve sonra söylediği bu sözlerinde doğrudur. Ancak o da [zındık için] "nur ve zulmet kavramlarına inanan kişi" derken hataya düşmektedir. (...) (243) (...) 'Allâme et-Taftâzânî terimdeki anlamı "Biri hayırların, diğeri şerlerin ve çirkinliklerin yaratıcısı olmak üzere iki tanrıya inanan kişi" demek suretiyle tashih etmiştir. Şerîf Cürcânî de*el-Miftâh* şerhinin hâşiyesinde, "Bu işlerin benzerleri, şerlerin yaratıcısına nisbet edilmiştir" açıklamasını buna ekler.

Kısaca Arap dilinde *zındık*, yüce bir Yaratıcı'yı kabul etmeyene, (ikinci bir Yaratıcı kabul ederek) ona ortak koşana ve evvelkine mahsus olmamak üzere o Yaratıcı'nın hikmet sahibi olduğunu inkâr edene denmektedir. El-Cevherî'nin sözünden anlaşılan da budur.

Zındık ile mürtedin farkına gelince, asıl anlamıyla zındık olunduğu zaman, İslâm dininden dönmek söz konusu olmadığı için, mürted olunmaz. Mürted de, ya İslâm dininden döndüğü veya batıl semavi dinlerden birine

girdiği için zındık olmaz. Bir kimse zındık olduğunda aynı zamanda mürted de olmuş ve böylece bir kelimede iki anlam bir araya gelmiş olabilir; ama bu, iki kavram arasında özellik ve genellik bakımından bir nisbet bulunduğu için sözlük anlamı bakımından böyledir. Yoksa şeriat ehlinin kullandığı terim anlamı itibariyle ikisi arasındaki fark çok açıktır. Çünkü onlar, zındık konusunda, daha önce geçtiği üzere, Allâme eş-Şîrâzî'den naklettiğimiz gibi, küfrün gizlenmiş olmasına itibar etmektedirler. Bu hususta Allâme et-Teftâzânî'nin sözü de aşağıda gelecektir. Ancak mürtedin anlamı konusunda bu kayıt muteber değildir. İkisi arasındaki fark ve nisbet dairesi epeyce geniştir. Zındık konusunda aynı şekilde ehl-i şer'in itibar ettiği, [zındıktan] mürtedi iyice ayıran, [zındıkın] Peygamberimizin peygamberliğini tasdik etmiş olduğu şeklinde bir başka kayıt vardır ki, Allâme et-Teftâzânî *el-Makâsıd* şerhinde, kâfir'in [bu ikisinden farkını] açıklamıştır. Orada şunu der: "Kâfir, imanı olmayanın adıdır. Eğer görünüşte imanı varsa o münafik ismiyle ayrılmıştır. Eğer küfrü Müslümanken ortaya çıkarsa, İslâm'dan döndüğü için ona mürted denir. Eğer iki tanrıya veya daha fazlasına inanıyorsa, uluhiyyet prensibine şirk koştuğu için ona müşrik denmektedir. Eğer, Yahudiler ve (244) Hıristiyanlar gibi, neshedilmiş kitaplardan birine mensup bir dine inanıyorsa, ona da *kitabî* adı verilir. Eğer tabiatın (dehr) ezeliliğine inanıyor ve olayları ona isnad ediyorsa *dehrî* diye anılır. Eğer bir Yaratıcı'nın varlığını kabul etmiyorsa ona *mu'attıl* denir. *Eğer Hz. Peygamber'in peygamberliğini itiraf ediyor ve içinde küfrü gizlemekle beraber görünürde İslâm inançlarını kabulleniyorsa, işte zındık odur.* Esasında zındık, Kubad zamanında ortaya çıkmış olup, Mecûsîler'ce peygamber kabul edilen Zerdüşt'ün kitabının yorumundan ibaret olduğuna inanılan, Mazdek'in kitabı *Zend*'e mensup demektir".

İşte ehl-i şer', bu şekilde mutlak anlamdaki *zındık* konusunda değil –çünkü bu anlamdaki *zındık* zaten müşriklerden olup üzerinde duracağımız üzere ehl-i zimmetten sayılır– İslâmî anlamdaki *zındık* konusunda bu zikredilen kayda itibar etmişlerdir. [Et-Teftâzânî'nin] bu sözünde, mürted ile zındık arasındaki herkesin ittifak ettiği başka bir farka işaret vardır. Bu fark, mürtede verilecek cezada itibar olunan sonradan olma küfrün, üzerinde görüş birliğine varılmış olmasının gerekmemesidir. Bu yüzden, zındıka verilecek cezada muteber olan gizli küfrün hilafına, bazı mürtedler konusunda imamlar arasında anlaşmazlık bulunduğu görülür. Nitekim bu fark, dehrî ile mu'attıla verilecek cezada da söz konusudur. Bu hususta *el-Mevâkıf* sahibinin görüşüne dönülmüştür. O kâfirlerin durumunu açıklarken diyor ki: "İnsan

[iki türlüdür:] ya Muhammed 'Aleyhisselâm'ın peygamberliğini kabul eder, ya da Yahudiler, Hıristiyanlar ve diğerleri, yani, Hakîm Zerdüşt'ün peygamberliğini kabullenen Mecûsîler gibi bir kısım peygamberlikleri kabul eder yahut peygamberliği hiç kabul etmez. Bu tür olanlar da ya Brahmanlar gibi –ki onlar aynı zamanda *dehrî*dirler– dilediğini yapan bir Kudret Sahibi'nin varlığına inanırlar (...)[1]

(245) (...) Küfrü gizleme bakımından ortak olan *zındık* ve *münafık* arasındaki farka gelince, zındık peygamberimizin nübüvvetini kabul eder; oysa münafık böyle değildir. Bahsi geçtiği üzere (bu), aynı zamanda *zındık* ile *dehrî* arasındaki farktır. Dehrî, zındıkın aksine, olayları irade sahibi bir Yaratıcı'ya isnadı inkâr eder. Hâfizuddîn el-Kerderî'nin *el-Bezzâziyye* adıyla meşhur fetva kitabında gösterdiği üzere, aynı zamanda kâfirler zümresinden olan *mülhid* ile *zındık* arasındaki fark ise, zındıkın Peygamber'in nübüvvetini kabul etmesine karşılık mülhidin etmemesidir. Yine mülhidin aksine, zındıkın bir Yaratıcı'ya inanması muteber sayılmaktadır. Bu şekilde, mülhidin bir Yaratıcı'nın varlığına inanmamasına itibar edilmemesi ise, mülhidle dehrîyi biribirinden ayırır. Daha önce üzerinde durduğum gibi, lûgat imamlarından olması dolayısıyla Sa'leb, mülhid ile dehrîyi birbirinden ayırmaz. Zaten ehl-i şer'in itibar ettiği bu farkı anlayabilen çok azdır. Küfrün gizlenmesi mülhidde dikkate alınmaz, muteber değildir ve bu, bilindiği üzere, münafık ile Müslüman ve aynı zamanda doğru yoldan sapan, güçlü şeriatın sünnetlerinden küfür cihetlerinden ve sapkınlık yörelerinden birine sapan mürtedi ayırır. (...)[2] (246) (...) Özet olarak mülhid, küfür fırkalarının ceza kapsamı itibariyle en genişi, ciddiyet itibariyle en koyusu olanıdır ve [küfür konusundaki] hükümlerin de ana kriteridir.

Dehrî konusunda daha önce söylenenler hatırlanacak olursa, dehrînin [küfür fırkaları içinde] en şiddetlisi olduğundan bahsedilmiş ve Hâfizuddîn el-Kerderî'nin sözü üstünde durulmuştu. Nitekim o *Fetâvâ*'sında dehrî için şunu da diyor: "Bilindiği gibi Peygamber, 'Benim mimberimle kabrim arasında Cennet bahçelerinden bir bahçe vardır' demişti. Dehrî, bu hadisi duyduğunda 'İşte şurası mimber ve kabir arasıdır. Burada bahçe görünmüyor'

---

1 Burada peygamberlik kurumuna inanma noktasında Brahmanlar'ın, Sâbiîler'in vs. durumu tartışılmakta olduğundan, konu ile ilgisi olmaması sebebiyle çeviriye alınmamıştır.

2 Çeviriye alınmayan bu kısımda uzun uzun ilhad teriminin sözlük anlamları üzerinde duruluyor.

diyen kişidir. İşte o böylece aklının karışması yüzünden küfre düşmüştür. Artık bundan sonrasını sen düşün."

Böylece, gerek sözlük gerekse şeriat bakımından *zındık* sözünün ve anlamının tashihi işini bitirmek, Allah Te'âlâ'nın yardımıyla bize müyesser olmuştur. Şimdi ise onunla ilgili hükümlerin açıklanmasına başlayalım. Tevfîk Allah'tandır diyelim.

Şunu biliniz ki *zındık*, ya sapkınlığı propaganda etmesi dolayısıyla açıktan açığa bilinir, ya da böyle olmaz. Bu ikincisini *el-Hidâye* sahibi "tecnîs" konusuna ayırdığı kısımda bahis konusu etmiştir. O, Fakih Ebu'l-Leys'in *'Uyûnü'l-Mesâil* isimli kitabından naklen "zındıkların hükmü" bölümünde şöyle diyor: "Zenâdıka üç çeşittir: Ya asıl itibariyle zaten şirk üzerine olduğu için zındıktır; ya Müslümanken zındık olmuştur; yahut ta zimmî iken zındık olur. Birinci durumda şirki üzerine olduğu gibi bırakılır. Yani esas olarak bir acemî [Arap kökenli olmayan, yabancı] olduğu için aslen kâfirdir. İkinci durumda kendisi İslâm'a davet edilir; kabul ederse ne âlâ, etmezse katlolunur; çünkü mürteddir. Üçüncü durumda ise, yine kendi haline bırakılır; çünkü "Küfür tek bir dindir". [*El-Hidâye* sahibi] şunu da diyor: "Zındıkın kendi haline bırakılması, acemî olduğu takdirdedir. Yoksa aslen Arap olan, şirki üzerine bırakılmaz; onun için iki tercih vardır: Ya İslâm, ya kılıç. İkinci durum hakkındaki sözüne gelince, mesele çok açıktır; İslâmî zındıkın (247) hüküm itibariyle mürtedden hiçbir farkı yoktur. Ancak bu durumda, bu hükmün, zındığın dini fesada vermek maksadıyla sapkınlık propagandası yapmamış ve bu suretle tanınmamış olması lazım geldiği konusunda bir uyarıda bulunmamız gerekir. Birinci durumda ise, sorguya çekilmeden evvel veya sonra, tevbe etmekten hâlî olmamalı ve gittiği yoldan dönmelidir. İkinci durumda olan [zındık] katlolunur, başka bir yolu yoktur. Fakih Ebu'l-Leys, yakalanmadan önce tevbe ettiği takdirde *sâhir*'in [sihir, büyü yapan] tevbesinin kabul olunacağını ve katledilmeyeceğini, yakalandıktan sonra ise tevbesinin kabul edilmeyeceğini söyler ki, propagandacılıkla tanınan zındık da böyledir.

İmam Kadıhan Fahruddîn, "Fetva bu söz üzerinedir," der. "Bu söz üzerinedir" demesinin sebebi, Hâfizuddîn el-Kerderî'nin *Fetâvâ*'sında zikrettiği bir başka görüşün bulunmasıdır, ki o şunu diyor: "Sâhirden tevbe etmesi istenmez, (doğrudan doğruya) öldürülür; zındık ise, İkinci İmam'a yani Ebû Yusuf'a göre istitâbeye tâbi kılınır." Burada istitâbeden maksat ondan tevbe etmesinin istenmesidir. Bu ise zaten [o tevbenin] kabul edileceğinin bir de-

lilidir. Bu kabulden murat, tevbe edenin salıverilmesine dair kazai kabuldür, yoksa o tevbenin Allah Teâlâ yanında kabul edileceği anlamına gelmez; zira bu, bizim bilebileceğimiz bir konu değildir.

El-Hulâsa kitabının sahibi tarafından ve *en-Nevâzil*'de deniyor ki: "*Hannâk* [insanı boğarak öldüren katil] ve sâhir yakalanır yakalanmaz katledilirler; çünkü bunlar yeryüzünde fesat peşinde koşmaktadırlar. Eğer yakalanmadan önce tevbe ederlerse, tevbeleri kabul olunur. Yakalandıktan sonra ederlerse kabul edilmez, tıpkı *kuttâ'u't-tarîk* [yol kesenler] gibi katlolunurlar. Propaganda yapan, yani ilhad mezhebine davet eden zındık da böyledir. Yine *el-Hulâsa* sahibi –Allah rahmet etsin– diyor ki: "İbâhî [dince yasaklananları mübah sayan] de böyledir ve tevbesi kabul edilmez. Semerkand'da İmam Şeyh İzzüddîn el-Kindî ve Hâkan İbrâhîm b. Muhammed Tamğaç Han da böyle fetva vermiş olup fetvaları kabul olunmuş, [ibâhîler] katledilmişlerdir".

El-Âmidî'nin *İbkâru'l-Efkâr*'ında söylediklerini açıklığa kavuşturmayı kararlaştırdığımız için şimdi ona dönüyoruz. Orada deniyor ki: "Eğer ehl-i ehvâ'dan [Müslümanlığın dışındaki din mensupları] olan [zındık]ların küfrüne hüküm verilirse, bu onların alışverişleri, öldürülmeleri ve tevbeleri için geçerli bir hüküm değildir. Biz, onların hükmünün mürtedlerin hükmü gibi olduğunu, yani kendilerinden cizye kabul edilmeyeceğini, kestikleri hayvanların etinin yenmeyeceğini, kadınlarıyla nikâhlanılmayacağını ve içlerinden herhangi biri öldürüldüğünde diyetinin söz konusu olmayacağını söylüyoruz. Onlardan herhangi biri darülharbe katılırsa, tevbe etse dahi kölelikten kurtulamaz. Eğer bu bir korkudan ileri gelmeden başlangıçta olursa, tevbesi kabul edilir. Yok eğer bu (tevbe) bid'atının açığa çıkmasından sonra ise, (248) o takdirde tevbesinin kabulü hususunda ihtilaf vardır. Eş-Şâfi'î ve Ebû Hanîfe –Allah onlara rahmet eylesin– tevbesini kabul etmişlerdir. İmam Mâlik ve eş-Şâfi'î'nin bazı yakınları ise bunu men etmişlerdir. Bu [şekildeki tercih], aynı zamanda üstad Ebû İshak'a aittir. Böyle bir kişi katledildiği veya normal olarak öldüğü zaman, –Allah onlara rahmet etsin– Eş-Şâfi'î ve Ebû Hanîfe'ye göre malı beşe bölünür. Mâlik'e göre ise bütün malı *fey'* [ganimet] sayılır, beşe bölünmez." El-Âmidî'nin bizim mezhebimiz nazarında zındıkın hükmü ile ilgili sözü burada bitiyor. Gerisini sen düşün.

Eğer, şer'i anlamında zındıklık küfrün gizlenmesi demek olduğuna göre, zındık nasıl sapkınlığın propagandasını yapmakla maruf olur dersen, cevap olarak derim ki, bunda anlaşılmayacak bir şey yoktur. Zira zındık nasıl olsa

küfrünü bir şekilde belirtir, bozuk inancını savunur ve onu sahih bir şekle çıkarır. Burada küfrün gizlenmesi demek, sapkınlığa davetinde yumuşak olması ve başkalarını saptırmakla da tanınmaması demektir.

Eğer 'Allâme Taftâzânî'nin *et-Telvîh* isimli kitabında –Allah rahmet eylesin– Ebû Hanîfe'nin, Kur'an'ın nazmının gerekliliğini ıskat etme konusundaki ruhsatını açıklarken, bunun kasıtsız olması halinde söz konusu olduğunu, aksi halde bir deli olup tedavi edilmesi gerektiği veya –eğer zındık hatmen (?) katlolunur ise– zındık olup öldürülmesi icap ettiğini söylediği sözün anlamı bu değil mi, dersen, ben de derim ki: Hayır, çünkü asıl maksat, zındıklıkta ısrar ettiği takdirde katlolunması veya bunun karşılığı olarak ilaç kabul ettiği takdirde tedavi edilmesidir. Burada söz olabildiğince kısa tutulmuştur ve ancak ihtiyaç kadarı söylenmiştir. Çünkü zındıkın hükmü burada o kadar önemli değildir.

İmamların önderi İmam Gazzâlî, *et-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka* isimli kitabında der ki: "Bazı tasavvuf iddiacılarının, Allah Teâlâ ile kendisi arasında belli bir hale ulaştıklarında, namazın kendilerinden düştüğünü, günah işlemenin, içki içmenin ve sultan malı yemenin kendilerine helal olduğunu ileri sürmeleri de bu cinsten bir iddiadır. Her ne kadar hakkında verilen hükümde cehennemde ebedi kalacağı hususunda bir görüş var ise de, böyle bir durumda bulunanın katlinin vacip olduğunda hiç şüphe yoktur. Bunun gibi birinin katli, dinde çok büyük bir zarara sebebiyet verdiği ve ibâha kapılarından biri bir daha kapanmayacak şekilde açıldığı için yüz kâfir öldürmekten daha faziletlidir. Bu tür birinin vereceği zarar, küfrü meydana çıkacağı için öyle bir eğilim içine girmekten çekinecek olan mutlak bir ibâhacıdan daha büyüktür. (...) (249) Zındıkın şer'i anlamı ve hükmü hakkında söylediklerimiz böylece karara bağlanmıştır.

Şimdi, ruhu kabzolunmuş olup el-Kâbız diye şöhret bulan bir adamdan bahsetmemiz gerekiyor. Bu adam, zındık hakkında *Şerhü'l-Makâsıd*'dan nakledilen fıkhî tarif uyarınca tam bir zındıktı. [İnsanları] sapkınlığa çağırıyor ve onları saptırmakla tanınıyor, sözüne güvenilir şahitlerin ve akıllı kişilerin şehadetleriyle sabit olduğu üzere, dîn-i mübînin fesadı yolunda koşuyordu. *Fetâvâ-yı Hâniyye*'de naklen geçtiğine göre, onun gibi olanların katli vacip olmaktadır. Onun haline vâkıf olup, sözlerini düşünen kişinin durumu ne tuhaftır. Halbuki onun nazarında sapkınlığı ve başkalarını saptırması durumu iyice belirginleşmiştir. Oysa onun işinde tereddüde düşülmüş, katline hükmetmekten çekinilmiş, dinin ihyasına ve bu fesatçı başının ortadan

kaldırılmasına çalışan kalem sahiplerinden ve kılıç erbabından bir topluluk azledilmiştir. Nasıl olur da [bu adam] insanlardan utanmadan kendisi için fetva ilminde yüksek bir mevki ve Allah'tan korkmadan takva işinde üstün bir kıdem talebi dâvasında bulunur! Artık yolun doğrusuna götüren Allah'tır; O bana kâfidir ve ne güzel bir vekildir.

EK: V
BAYRAMÎ-MELÂMÎ ŞEYHİ OĞLAN ŞEYH İSMA'İL-İ MA'ŞUKÎ'NİN SİCİLİ

(20 Zilhicce 945/9 Mayıs 1539, İstanbul)

(İstanbul Şer'iyye Sicilleri Arşivi, *Evkaf-ı Hümâyun Müfettişliği Sicilleri*, no: 4/2, s. 35)[1]

(Orijinal metni ve çeviriyazısı ilk defa burada yayımlanan bu sicil, Prof. Mustafa Akdağ tarafından bulunmuş ve özeti verilmiştir.[2] Daha sonra Rıza Zelyut ilk defa bu sicillin sadeleştirilmiş metnini yayımlamıştır.)[3]

Oğlan Şeyh dimek ile ma'rûf İsmail nam şahsın "*İnsan kadîmdür*" didüği ve "*İnsan insan oldukdan sonra ana hiç bir nesne haram değildir*" didüği, Derviş Muhammed b. Abdülğanî ve Muhyiddîn şahâdetleri ile sâbit oldı.

Ve "*Babam Kutb'dur, ben Mehdî'yim. Bize uymayanın îmanı dürüst değildir*" didüği, Şeyh 'Alâüddîn b. Nasûh ve mezkûr Muhyiddîn şahâdetleri ile sâbit oldukdan sonra, kendünin etbâ'ı dâhı muvâcehesinde şahâdet itdiler.

Ve "*Şerî'at(ın) haram didikleri helaldir*" didüği mezkûr Muhyiddîn ve Hacı Turak şahâdetleri ile sâbit oldı.

Ve Hazret-i Kelîmullah'ı –sallallâhu alâ nebiyyinâ ve aleyh– meclisinde dâyim "*Küstah Mûsâ*" deyu zikr itdüği,[4] Mevlânâ Hayruddîn b. Karaca

---

1 Bu sicil metninde İsma'il-i Ma'şukî'nin suçlandığı konularla Ebü'l-Hayr'ınkiler arasındaki benzerlik dikkat çekicidir.

2 Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi* (*1453-1559*), II, 2. baskı, İstanbul: 1979, s. 64-65.

3 Rıza Zelyut, *Osmanlı'da Karşı Düşünce ve İdam Edilenler*, 1. baskı, İstanbul: Alan Yay., 1986, s. 190-192; 2. baskı, İstanbul: Alev Yay., 1992, s. 203-205.

4 İsma'il-i Ma'şukî'ye izafe edilen bu "*Küstah Musa*" suçlamasında, bilindiği gibi el-Kehf (Mağara) sûresinde anlatılan, adı zikredilmediği halde Hızır Peygamber olarak bilinen kişi ile Hz. Musa kıssasına telmih vardır. *Kelîmullah* (Allah ile konuşan) lakabıyla anılan Hz Musa bu kıssada, kendisine ilm-i Ledünnî'yi (Allah katındaki gizli ilim) öğretmesi için gönderilen Hızır Peygamber'in yaptığı işlere akıl erdiremediği için, sürekli itirazlarda bulunur. Sonunda Hızır bu işlerin sırrını anlatmak zorunda kalarak aralarındaki ilişkiye son verir. Sûfiler açık söylememekle beraber, bu kıssadaki Hızır Peygamber'in üstün gibi görünen konumuna bakarak Hz. Musa'yı ona karşı çıktığı için küçümserler.



İstanbul Şerʿiye Sicilleri Arşivi, Evkaf-ı Hümâyun Müfettişliği Sicilli, *No: 4/2,* s.35

ve mezkûr Muhyiddîn ve Hacı Turak şahâdetleri ile sâbit oldukdan sonra tâbi'leri dâhı muvâcehesinde şahâdet itdiler.

Mezkûr şahsın (İsma'il-i Ma'şukî) namaz kılanlara "*Cenneti göreyin deyu kılmaz mısın? Cennet didiğüne biz merkebimizi bağlamazız*" didüği Hacı Turak ihbarı ile ve "*Sücî (şarap) aşk kamışıdır, cezbe-i ilâhîdir. Bunlarda nesne yokdur, mü'mine helaldir. Hakkından gelicek yi, iç, yat, uyu, cümlesi ibâdetdir*" didüği; ve "*Oruç, zekât, hac bizlere cürm içün geldi, bunlarda nesne yokdur*" didüği; ve "*Mü'min olana yılda iki bayram namazı vardır, kalanı avam içündür. Biribirin semerin yimeyüb mu'amele ve zabt içündür. Ve ol iki bayram namazında secde yirinde beni görün*" didüği; ve "*Zinâ ve livâtada nesne yokdur. Toprak toprağa girür. Bunlar aşkın lezzetidür*" didüği; ve "*Her kişi Tanrı'dır, her sûretden gözüken O'dur*" didüği; ve "*Ruh bir bedenden çıkar bir bedene dâhı rihlet ider*" didüği; ve "*Azâb-ı kabir yokdur ve soru, hisap yokdur*" didüği, mezkûr Muhyiddîn ihbârı ile; ve kendüsi müsâfir iken mukîmlere imâmet idüp mukîmler dâhı iki rek'at temâmında selâm virdükde "*Siz salâtınızı itmâm idün*" diyeni men' idüp "*Ehlullâh'ın ardında iki rek'at namaz kılmak kifâyet ider*" deyu mezkûrlara namaz kıldırmaduğı, Hasan b. Abdullah ihbârı ile; ve "*Kutb içün 'Âşık Paşa şöyle dimiş, Gülşen-i Râz sâhibi dâhı bir vecihle nakl itmiş. Ammâ ba'zı azîzler Kutb içün "başı 'Arş'da ayağı Ferş'de on sekiz bin 'âleme memlû" dimişler; bu asıl kimesneye Tanrı dimek sâdık değildir*" didüği, Muslihuddîn b. Ahmed ihbârı ile ve ba'zı feseka "*Bizim 'avretimiz ve oğlanımız cemî'isi senin yoluna*" didikde, "*Avretiniz ve oğlanınız ve kumâşınız (câriyeniz) size helaldir; ve bu cümlesi ehlullâha helaldir*" didüği, Mevlânâ Muslihuddîn ihbârı ile; ve "*Görinüdurur Tanrı'ya tapaduralım*" didüği, mezkûr Hasan ihbârı ile; ve Resûlullâh sallallâhu 'aleyhi ve sellem hazreti içün "*Muhammed makamında bizzat kimesne vardır. İkrâr ile mahabbet ile gösterelim*" didüği, Behlûl b. Hüseyn ihbârı ile ve "*Oğlı kızı yaradan sensin, bir 'avrete varırsın, sen ider kılarsın, 'Allah yaratdı', dirsin*" didüği, mezkûr Muhyiddîn ihbârı ile zâhir oldı.

EK: VI

GÜLŞENÎ ŞEYHİ ŞEYH MUHYİDDÎN-İ KARAMÂNÎ'NİN SİCİLİ (950/1543-1544)

(İstanbul Şer'iyye Sicilleri Arşivi, *Rumeli Sadâreti Mahkemesi Sicilli*, no: 20/3, v.105a-b):

(Bu sicillin hem orijinal metni, hem de çeviriyazısı ilk defa burada yayımlanmaktadır.)

Sicill-i Şeyh Karamânî ez-Zındîk
Kandî didi târîh 'Karamânî'ye la'net 950

(105a) Mustafa b. Mehmed nâm kimesne Karamanlı dimekle ma'rûf olan Şeyh Mehmed b. Hızır mahzarında "Zikr olan şeyh-i ümmî *'Görinen mükevvenât ve mâ-sivallâh fî nefsi'l-emr umûr-ı i'tibâriyyedir. Hattâ birkaç gül elvân-ı muhtelife ile mütelevven olsa, güneş dokunduğı gibidir. Hazret-i Hakk'ın vücûdından gayri nesne yokdur. Hattâ umûr-ı şer'iyye divardır. Hattâ umûr-ı i'tibâriyyedir. Haram didin haram olur, helal didin helal. Zinâ i'tibâr idün, zinâ olur, livâta i'tibâr idün, livâta olur'* didi" deyu şahâdet itdi.

Ve Seyyid Ahmed b. Seyyid Bahşâyiş mezkûr şeyh mahzarında, "Şeyh-i mezbûr *'Dünyada haram yokdur. Haram didin helal* [sic][1] *olur, helal didin helal olur'* didi" deyu şehâdet itdi.

Ve 'Abdî b. Mehmed mezbûr şeyh mahzarında "Zikr olunan şeyh *'Livâta ve zinâ helaldir ..... îcap eylemez'* dimiş. Ve *'Haşr yokdur. Öteden kim gelüp size kim cevap virdi?'* didi" deyu şahâdet itdi.

Ve 'Abdülkerîm ibn Şeyh 'Alâuddîn nâm kimesne dâhı mezbûr şeyh mahzarında mezbûr şeyh mahzarında [sic][2] "Zikr olunan şeyh ile bir yerde oturur iken bir 'avret önümüze ta'âm getürüp, ben de 'Bu nâ-mahrem nedir, 'avretin midir veya kızın mıdır?' didim. Mezbûr şeyh dâhı *'Sen Hakk ile Hakk oldun mu?'* didi" deyu şahâdet itdi.

---

1 Buradaki "helal" kelimesi kâtibin bir hatası olarak yazılmış olup doğrusu "haram" olmalıdır.

2 Burada da "mezbur şeyh mahzarında" ifadesi iki defa yazılmıştır.

Ve ʻAbdî Çelebî ibn ʻAbdüllâtîf mezbûr şeyh mahzarında "Zikr olunan şeyh *ʻZât müttahiddir, muğâyeret esmâdadır*ʼ deyüp elinde bir top benefşe var idi, temsîl içün iki şakk idüp *ʻBiri vâcip ve biri mümkindir*ʼ didi. Ve *ʻCemîʻi enbiyâya ve evliyâya virilen bende biʼl-fiʻl mevcuddur*ʼ didi" deyu şahâdet eyledi.

Ve ʻAbdî b. ʻUbeydullâh mezkûr şeyh mahzarında "Zikr olunan şeyh elinde bir top benefşe tutar idi. İki şakk idüp *ʻBir şakkı vâcip ve birisi mümkindir*ʼ didi" deyu şahâdet eyledi.

[Ve] Fenâî (Vefâî ?) Dede b. ʻAbdullâh mezkûr şeyh mahzarında "Zikr olunan şeyh ʻâlem-i mahsûsı ulûhiyyete isnâd idüp eşyâdan tekessürâtı nefy idüpvahdet-i hakîkiyyeye isbât itmesine temsîlidüp *ʻZeydʼin başı Zeyd değil ve eli ve ayağı Zeyd değil belki mecmuʻı Zeydʼdir. Bu kesret mevcûdâtın vahdet-i Vâcibuʼl-Vücûdʼa nisbeti bunun gibidir. Ve bir kâtip kitâbet itdüği zamanda elif yazar elif olur bâ yazar bâ olur. Cümlesinin aslı mürekkepdir. Ve dâhı ulûhiyyeti Nasârâ üçe hasr itdikleri içün kâfir oldılar. Biz ulûhiyyeti cemîʻi eşyâya isnâd itdüğümüz içün kâfir olmazuz*ʼ [didi" deyu şahâdet eyledi].[3]

(105 b) Ve mezbûr Fenâî Dede [sic] mezkûr şeyh mahzarında "Zikr olunan şeyh didi ki *ʻBenden efdal dört kimesne geldi. Birisi Resûlullâh, ve birisi ʻAlî ve birisi Şeyh ʻAttâr ve birisi sâhib-i Fusûs-ı Hikemʼdir. Bu dördün gayrisinden ben efdalim. Eğer fülân ile beraberim dir isem, tenâsüh lâzım olur. Tenâsüh mezhebimüz değüldür*ʼ didi. Ve dâhı *ʻMısırʼdan gelür iken bir suya uğradım. Yol geçüdin talep ider iken bir kelp gelüp bir yirden geçüp biz dâhı kelbün geçdüği yirden geçüp mezbûr kelp içün bundan ulu Hızır olmaz didim*ʼ [didi"] deyu şahâdet eyledi.

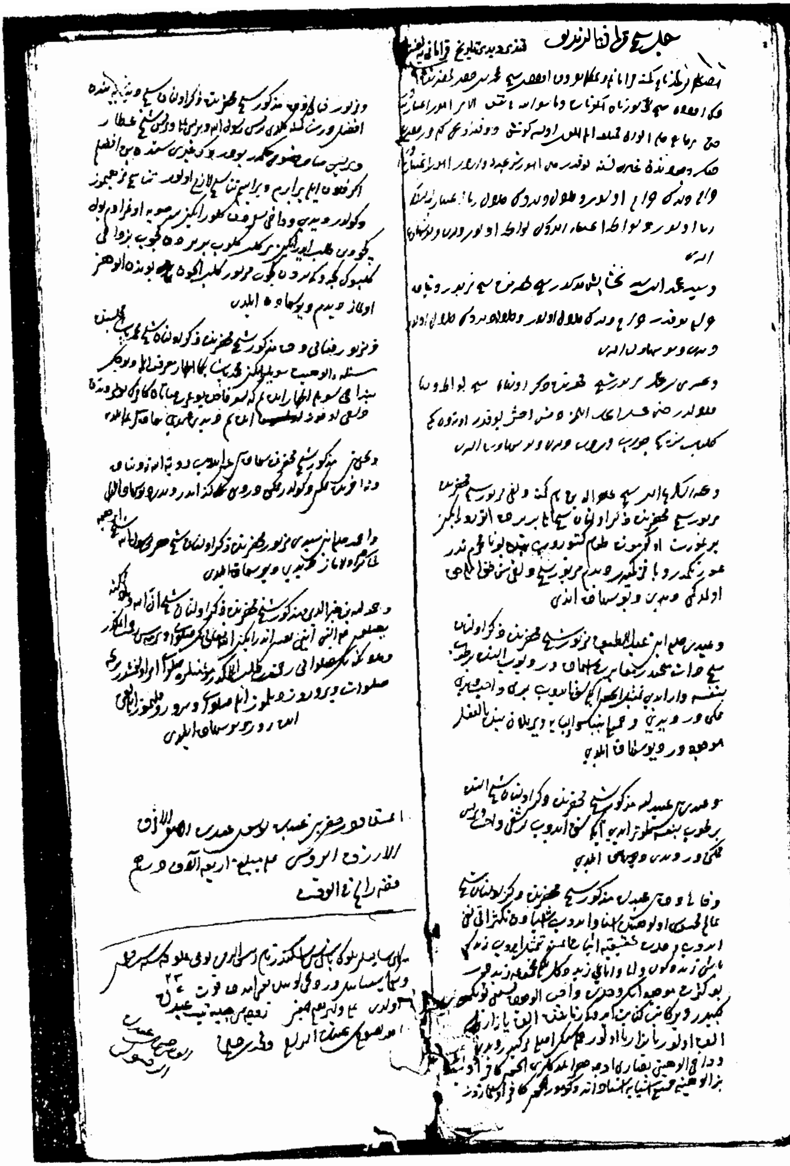
Ve mezbûr Vefâî Dede mezkûr şeyh mahzarında "Zikr olunan şeyh Mehmed Paşa[4] meclisinde mesʼele-i ulûhiyyet söyler iken Mehmed Paşa *ʻBana ızhâr-ı maʻrifet eyleme!*ʼ deyücek, *ʻBen dâhı şöyle ızhâr ideyim ki sokakda yoğurt satan kâfirün yoğurdundan dâhı ucuz ideyim*ʼ didi" [deyu] şahâdet eyledi.

Ve Yahyâ b. [boş] mezkûr şeyh mahzarında şehâdet idüp "*Rüʼyetullâh ne dünyada ve ne âhiretde mümkin değüldür. Mümkin diyen kezzâpdır*" didi deyu şahâdet eyledi.

---

3 Bu kısmın başında "ve" harfi ile, sonunda "didi deyu şehâdet eyledi" sözü metinde unutulmuştur.

4 Veziriazam Sokollu Mehmed Paşa kastediliyor.



İstanbul Şer'iye Sicilleri Arşivi, Rumale Sadâreti Mahkemesi Sicilli, *No: 20/3, V. 105 a-b.*

Ve Ahmed Çelebî ibn Seydî mezb–r [şeyh] mahzarında "Zikr olunan şeyh '*Hazret-i Resûlullâh Şeyh İbrâhîm'e şâkird olamaz*' didi" deyu şahâdet eyledi.

Ve Hamdullâh b. Hayreddîn mezkûr şeyh mahzarında "Zikr olunan şeyh 'İnnellâhe ve melâiketehû yusallûne 'ale'n-Nebiyy' âyetini tefsîr ider iken, *'Allah Te'âlâ'nın salavât virmesi rahmet itmekdir. Ve melâikenin salavâtı rahmet talep eylemekdir. Mü'minlere salavât emr olunmuşdur. Biz nice salavât viririüz, dilimüz ile salavât viririüz. Kalbimüz ile nefy iderüz*' [didi]" deyu şahâdet eyledi.

EK: VII

ŞEYHÜLİSLAM EBUSSUUD EFENDİ'NİN ŞEYH BEDREDDİN, İBRAHİM-İ GÜLŞENÎ, İSMA'İL-İ MA'ŞUKÎ, ŞEYH MUHYİDDÎN-İ KARAMÂNÎ VE HAKÎM İSHAK HAKKINDAKİ FETVALARI[1] (16. yüzyıl)

(*Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları*, nşr. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1972, s. 192-196)

ŞEYH BEDREDDÎN

969. MESELE: Şeyh Bedreddîn-i Simâvî ki *Vâridât* sahibidir, "tekfir itmeyüp la'net iden kâfirdir" diyen Zeyd'e ne lâzım olur?

EL-CEVAP: "Anın mürîdlerinden olan kâfirlerdir" dimek lâzımdır. Sâir kefere gibi adın anmayup la'net itmeyüp kendi hâlinde olan Müselman kâfir olmaz.

970. MESELE: Simâvenlü tâifesinden bir tâife şürb-i hamr itdiklerinde biribirinün avretlerini icâzetleri ile tasarruf eyleseler mezburlara ne lâzım olur?

EL-CEVAP: Katl lâzımdır.

971. MESELE: Zeyd-i nâib "Ehl-i Sünnet ve Cemâat'den olup Şeyh Bedreddîn dervişlerini kim ki evinde kondurup konuk idinir ise ta'zîr idüp cerîme hükm idün" dise şer'an dürüst olur mu?

EL-CEVAP: Bed-nâmlık ile meşhur olan Simâvenlü tâifesinden ise, anlara meşr–'dur. Ammâ konağı ta'zîr olunup cerîme alınmak meşru' değildir.

İBRAHÎM-İ GÜLŞENÎ

968. MESELE: A'zam-ı 'ulema-i dîn ve a'lem-i fuzalâ-yı râh-ı yakîn bu mes'ele tahkîkinde ne buyururlar ki Zeyd dise ki "Mısır'da Câmi'-i Müyeyyediye kurbinde medfûn olan Şeyh İbrâhîm-i Gülşenî ve ana mürîd olanlar ve i'tikad idüp mahabbet eyleyenler külliyyen mülhidlerdir ve zındîklerdir.

---

1 Fetvaların önündeki rakamlar, M. E. Düzdağ'ın kitabındaki sıra numaralarıdır. Fakat bizim buraya yaptığımız nakiller bu sıra numaralarına göre değil, adı geçen kişilerin ölüm tarihlerinin sırasına göre olduğundan, rakamlar birbirini takip etmemektedir.

Merhûm Çivizâde fetvası bu hususda bize kâfîdir. Anlarun imâmetleri câiz değüldür ve anlara i'tikad eylemek hatâdır ve ana mensup olanlar dâll ve mudill ve zebîhaları haramdır" dise; 'Amr bu mukabelede dise ki "Bu sözü mutlak söyleme, beyt:

Sırr- dil her bende-i Hudâ ne-mîdâned

Hod-râ tû der în miyâne enbâz me-kun[2]

"*Hel şakakte kalbeh*"[3] hadîs-i şerîfiyle 'amel evlâdır. Bu kavmin küllîsi senün didiğün gibi değüldür. Zîrâ Şeyh İbrâhîm'i gördüm mirâren nasîhatını dinledim. Ol 'azîz Ehl-i Sünnet i'tikadı üzere idi. Ve 'âbid ve zâhid ve ehl-i takvâ ve Hakk yolında 'âşık ve sâdık idi. Ve Müselmanları hevâ vü nefse tâbi' olmadan nehy idüp şer'-i şerîf muktezâsı ile 'amel eyleyüp selef-i sâlihîn tarîki üzre halkı doğru yola irşâd eylemekde cidd ü himmetin sarf ider kimse idi. Hattâ padişah hazretleri (Kanuni Sultan Süleyman) –zâdellâhu 'ömrehû– cânibinden ol 'azîzi Mısr'dan İstanbul'a getirdiler. Ahvâli ke-mâ yenbağî tefahhus olunup cemî'-i etvârı şer'-i şerîfe muvâfık bulunmuşdur. (...) Egerçi ol 'azîze mensup geçinenlerin arasında melâhide var ise, anlara ne i'tibâr! Şeyh İbrâhîm kendü 'ârif ve kâmil ve vera' ve takvâya ve 'ilm-i ma'rifete mâil olmağla mürîd olanlarda akîdesi pâk kimseler çok ve zâhir-i şer'a muhâlif kavilleri ve fiilleri olmayan halîfelerine ve muhibblerine sû-i zan itmek lâyık değüldür" dise, bu hususda 'Amr'ın sözü ma'kûl ve makbul müdür? Veyâhud Zeyd'in sözü hakk olup Şeyh İbrâhîm ve ana mensup olanlar bi'l-külliyye tarîk-ı sedâddan ve istikametden ma'zûl müdür, bu hususda re'y-i sâibiniz ne vechiledir, şâfî cevap buyurup 'indallâh me'cûr ve müsâb olasız.

EL-CEVAP: Ehl-i Sünnet ve Cemâ'at i'tikadı üzre olup şer'-i şerîf muktezâsınca 'amel idüp selef-i sâlihîn tarîkına sâlik olan kâinen mâ-kân makbuldür. Şeyh İbrâhîmlü'dür dimekle anlara dahl ve ta'arruz câiz değüldür.

İSMA'İL-İ MA'ŞUKÎ

978. MESELE: "Sâbıkdan katlolunan Oğlan Şeyh didikleri şahıs zulmen katlolundı" diyen Zeyd'e ne lâzım olur?

EL-CEVAP: Anın mezhebinde ise katlolunur.

---

2 "Kalp sırrını her Allah'ın kulu bilmez, sen kendini bu araya ortak etme!"

3 "Sen onun kalbini mi yardın?"

ŞEYH MUHYİDDÎN-İ KARAMÂNÎ

972. MESELE: Mahrûsa-i İslâmbol'da emr-i şer'-i şerîf üzre katlolunan Karamanlı Şeyh dimekle ma'ruf olan şahsın katli îcap iden sebeb-i şer'î ne idüği, hîn-i teftîşde hâzır olmayan ehl-i İslâm'a beyan buyurulup müsâb olalar.

EL-CEVAP: Zarûriyyat-ı dînden olup nusûs-ı kâtı'a ile sâbit olan ahkâm-ı şerî'at-i şerîfeyi inkâr ile zındîk idüği ve Hazret-i Resûlullâh –sallallâhu 'aleyhi ve sellem– cenâb-ı rif'atlerini tahkîr vechi ile zikr itdüği tarîk-ı şer'î ile sâbit olduğı içün katlolunmuşdur.

973. MESELE: Zındîk olanun ve sebb idenün İslâmı ve tevbesi İmâm-ı A'zam katında makbul olup katlden halâs olur. Şahs-ı mezkûr mirâren tecdîd-i îmân ve tevbe etmiş iken halâs olmaduğına bâ'is nedir?

EL-CEVAP: Zındîkun tevbesi kabul olınmak kable'l-ahz akd olıncakdır. Tutuldukdan sonra vâki' olan tevbeye i'tibâr yokdur. Şahs-ı mezburdan ne ki vâki' olmışdur, ba'de'l-ahz vâki' olmışdur. Sebbidenün İmâm-i A'zam katında egerçi İslâmı ve tevbesi ile vücûb-ı katl sâkıt olur. Ammâ sâir eimme-i dîn katında hâli üzerine bâkîdir. Kudât-ı memâlik-i mahmiye umûr-ı dînde mübâlât itmeyenlerin tevbelerine i'tibâr itmeyüp sâir eimme mezheplerince katllerine hükm itmeğe me'mur ve me'zunlardır. Ba'de'l-hükm ol cihetden dahî vücûb-i katl ittifakı olur.

974. MESELE: Bu hususda hükm iden hâkim Hanefî-mezhep olup kendü mezhebin 'amelen terk idüp sâir eimme mezhebleri ile hükm idicek hükm nâfiz olup bi'l-ittifak katli vâcip olur mı?

EL-CEVAP: İmâm-ı A'zam katında tevbe ve İslâm'la sâkıt olan vücûb-ı katldir, cevâz-ı katl değildir. Sâir eimme re'yleri ile 'amelen katl olınmak câiz idüği ve hükm olındıkdan sonra hatmen vâcip idüği İmâm-ı A'zam katında mukarrer ve müsellemdir. Hükm iden hâkime Hanefî olmak zarar eylemez. Hattâ hâkim-i Hanefî müctehid olup İmâm-ı A'zam re'yinün sıhhatine i'tikad ve kuvve-i delîline kemâl-i'timâd üzerine iken dahî sâir müctehidînin kavli ile amel idüp kendü mezhebinün hilâfına hükm eylese, İmâm Ebû Yûsuf katında eğerçi hükmi nâfiz değildir. Ammâ İmâm-ı A'zam'dan azhar-ı rivâyet üzerine nâfizdir. Kibâr-ı meşâyih-i Hanefiyye'den İmâm Halîl, Ebubekr, Muhammed ibnu'l-Fazl, Buhârî ve İmâm-ı Mecîd-i Sadr-i Şehîd bunu ihtiyâr itmişlerdir. Meşâhîr-i kütüb-i fetâvâda fetva bunun üzerinedir.

975. MESELE: Şahs-ı mezbûra isnâd olunan ekâvîl-i bâtılanın her biri bir zamanda sâdır olmak üzerine şahâdet olundı. Şühedâ zamanda ve mekânda biribirlerine muhâlefetleri şahâdetlerine halel virir mi?

EL-CEVAP: Zamanda şehâdete halel virmek şehâdet olup nesne darp ve katl ve gasp gibi ef'âl kabîlinden olıcakdır. Akvâl makûlesinden olıcak zamanda ve mekânda ihtilâf, şühûd şehâdetlerinde kâdih değildir.

976. MESELE: Ol ekâvîl-i bâtıla şahs-ı mezkûrdan sudûrı ile edâ-i şehâdet mâbeyninde çok zaman geçmişdir. Şâhidin hudûda tekadümle şehâdeti kabul olunmaz. Bu mâddede kabul olunmağın vechi nedir?

EL-CEVAP: Şahs-ı mezbûrun katli eğerçi sebb iledir, eğer zendeka iledir, egerçi İmâm Şâfi'î mezhebince hadden katldir. Ammâ anın katında tekadümle şehâdete halel gelmez. Zendeka ile katl İmam-ı A'zam katında hadden katl değildir ki tekadüm şübhesiyle sâkıt ola. Belki irtidâd tarîkıyledir. Tevbesi ba'de'l-ahz olmağın menzile-i 'ademde kılınmışdır. Te'hîr-i şehâdetle şühûdun 'adâletlerine halel gelmek eğerçi kütüb-i fetâvâda mestûrdur. Ammâ kibâr-ı meşâyih-i Hanefiyye'den İmâm Ebu'l-Kasım Saffâr "*te'hîr ile şehâdetlerine halel gelmez, makbûldür*" deyu ihtiyâr itmişdir. Husûsan şâhidler bu babda te'hîr-i şehâdete a'zâr-ı makbûle beyân itmişlerdir.

Bu husus da ba'zı kimseler "ulema ta'assup itdiler, zulmen katl itdiler" diseler anlara ne lâzım olur?

EL-CEVAP: Eğer ol kimseler ol şahsın mesleğini hakk i'tikad idüp 'ulema sülûk itdikleri tarîk-ı hakkı zulm i'tikad iderlerise zındîklardır, tevbeleri kabul olunmaz. Reîslerini ahz kendülerini ahz hükmündedir. Cemî'an katl olunmak lâzımdır. Eğer öyle i'tikad itmeyüp "şer' ile zuhur iden umurun mucebi katl değil idi, katl itmek zulümdür" dirlerise kâfir olurlar. Zevceleri bâinlerdir. İmâna gelmezlerise katlleri mübahdır. Eğer böyle dahî dimeyüp "*şühûd gayr-i vâki'e zulmen ve ta'assuben şehâdet itdiler*" dirlerise, tezkiye ve ta'dîl olunup şerî'at-i şerîfeyi kabul itdikden sonra anlara ta'n itmekle ta'zîr-i belîğ ve habs-i medîd lâzım olur.

HAKÎM İSHAK

977. MESELE: E'ûzübi'llâhi mine'ş-Şeytâni'r-Racîm Bismi'llâhi'r-Rahmâni'r-Rahîm, "*Ve enzelnâ ileyke'l-Kitâbe bi'l-hakkı musaddikan li-mâ beyne yedeyhi mine'l-Kitâbi ve müheyminen 'aleyhi f'ahküm bi-mâ enzelallâh...*" el-âyeh.[4] Hakîm İshak ahibbâsından olan Zeyd ve 'Amr ve Bekr âyet-i kerîmede zikr olunan "*ve müheyminen 'aleyh*" ibâreti ile istidlâl

4 el-Mâide sûresi, âyet: 48: "*Bu Kitâb'ı (Kur'an-ı Kerîm) onun elindeki Kitâb'ı tasdik ve ona şahitlik etmek üzere sana hak ile indirdik. Artık sen Allah'ın sana indirdiği ile hükmet!*"

idüp "Hâliyâ Yehûd ve Nasârâ ellerinde Tevrât ve İncîl inzâl olunduğı üzerinedir, aslâ tağyîr olunmaz" deyu i'tikad eyleseler, Tevrât adına hâliyâ Yehûd ellerinde olan kitâbda Hz. Lût 'aleyhisselâm hakkında hâşâ "*sekrân olup kendüni bilmez iken kızları ile zinâ eyledi*" deyu mestûr olup Kur'ân-ı 'Azîm'e muhâlif münâkız nice nesneler olsa, vech-i meşrûh üzre i'tikad idüp musırr olan kimesnelere ne lâzım olur?

EL-CEVAP: Sebb-i sarîh ve cehl-i kabîhdir. Ikrâr iderler ise bi'l-itifak katilleri lâzımdır. Tevbe-i sahîha idüp îmanlarını tecdîd idicek bizim eimme katında katlden halâs olurlar, sâir eimme mezheblerince hadden katlolunurlar.

EK: VIII

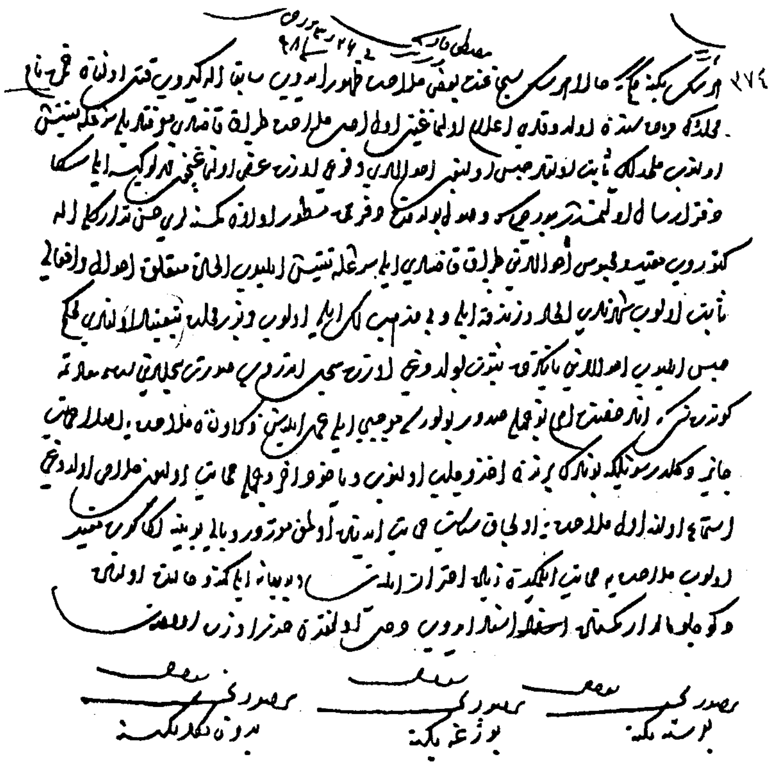
(Aşağıda metinleri verilen Hamzavîler'le ilgili arşiv kayıtları, ilk defa merhum Prof. Tayyip Okiç'in, "Quelques documents inédits concernant les Hamzawites" isimli bir yazısında bahis konusu edilmiş (bkz. Proceedings of the Twenty-second Congress of Orientalistes, (15-22 Eylül 1951, İstanbul), Leiden 1957, s. 279-286), fakat metinleri yayımlanmamıştır. Metinler ilk defa burada yayımlanmaktadır.)

(Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *22 numaralı Mühimme Defteri*, s. 194, belge no: 374, 26 Rebîulâhir 981/25 Ağustos 1573):

Mustafa Çavuş'a virildi, fî 26 Rebîulâhir sene 981

Hersek beğine hüküm ki hâlâ Hersek Sancağı'nda bâzı melâhide zuhûr idüp sâbıka ele girüp katlolunan Hamza nâm mühlidün [sic] meredesinden oldukları i'lâm olunmağın ol asıl melâhide toprak kadıları ma'rifetiyle şer'ile teftîş olunup mülhidliği sâbit olanlar habsolunup ahvâlleri vukû'u üzre arz olunmağıçün mühürlü kîse ile sana defter irsâl olunmuşdur. Buyurdum ki vusûl buldukda defterde mestûr olan kimesneleri hüsn-i tedârik ile ele getürüp mukayyed ve mahbûs ahvâllerin toprak kadıları ile şer' ile teftîş eyleyüp ilhâda müte'allik ahvâli ve akvâli sâbit olup şöhretleri ilhâd ve zendeka ile ve bî-mezheplik ile olup mezbûr mühlide [sic] teba'iyyetleri olanları muhkem habs eyleyüp ahvâllerin yanınızda sübût bulduğı üzre sicill itdirüp sûret-i sicillerin südde-i sa'âdetime gönderesin ki anlar hakkında emrim ne vechile sudûr bulursa mûcebi ile amel eyliyesin. Zikr olunan melâhideye aslâ himâyet câiz değildir. Şöyle ki bunların birinde ahz u celbolunup veyâhud âhar vechile himâyet olunup halâs olduğı istimâ' oluna, ol melâhideye olunacak siyâset himâyet idenlere olmak mukarrerdir. Vebâli boynuna, ana göre mukayyed olup melâhideye himâyet eylemekden ziyâde ihtiraz eyliyesin. Ve bu bahâne ile kendü hâlinde olanlara ve güçlü mâldar kimesnelere isnâd idüp dahl olunmakdan hazer üzere olasın.

Bir sûreti	Bir sûreti	Bir sûreti
Bosna beğine	Pojega beğine	Büdun beğlerbeğisine

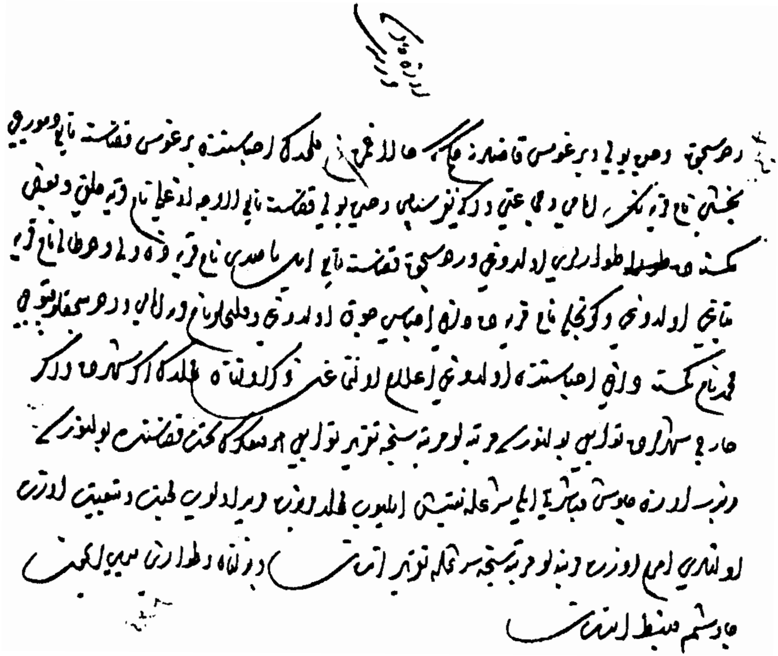


BOA, MD, *Nr. 22,* s. 194.

EK: IX

(Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *22 numaralı Mühimme Defteri*, s. 228, belge no: 437, 26 Rebîulâhir 981/25 Ağustos 1573)

Rodoscuk ve Hayrabolu ve Burgos kadılarına hüküm ki hâlâ Hamza nâm mülhidin ahibbâsından Burgos kazâsına tâbi Demürci Yahşî nâm karyenin imâmı ve cemâ'ati ve iki nefer sipâhî ve Hayrabolu kazâsına tâbi Alacaoğlu nâm karye halkı ve ba'zı kimesnede davarları olduğı ve Rodoscuk kazâsına tâbi İlbasdı nâm karyeden Velî ve Dutalı (?) nâm karye yatağı olduğı ve Köteçli nâm karyede dâhı ahibbâsı çok olduğı ve Kılıçlu nâm karye imâmı ve Rodoscuklu kapucı Mehmed nâm kimesne dâhı ahibbâsından olduğı i'lâm olunmağın zikr olunan mühlidin [sic] eger şehirde ve eger hâriç şehirlerde tevâbi'i bulunursa mezbûrları çavuş mübâşereti ile şer'ile teftîş eyleyüp mühlid-i [sic] mezbûra mürîd olup mahabbet ve teba'iyyet üzre olanları emrim üzre mertebelü mertebesince şer'ile takrîr itdiresin ve bulunan davarlarını mîrî içün çavuşuma zabt itdiresin.



BOA, MD, Nr. 22, s. 228.

EK: X

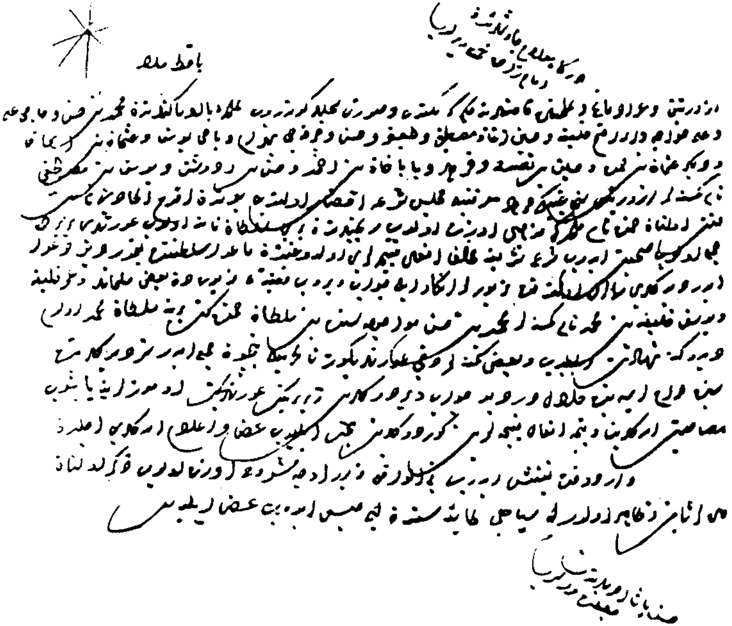
(Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *47 numaralı Mühimme Defteri*, s. 177, belge no: 320, 1 Cemâziyelâhir 990/24 Mayıs 1582)

Dergâh-ı mu'allâm çavuşlarından İmamzâde Mehmed'e virildi.

Bâ-Hatt-ı Molla (?)

İzvornik ve Gradcaniçe ve Memlihateyn kadılarına hüküm ki mektup ve suret-i siciller gönderüp Memliha-i Bâlâ sâkinlerinden Mehmed b. Hasan ve Hacı 'Ali ve Ali Hoca ve İbrâhîm Halîfe ve Hüseyin Ağa ve Mustafa ve Ca'fer ve Hasan ve çarkacı Behram ve Yassı (?) Yusuf ve 'Osman b. İshak ve diğer 'Osman b. Hamza ve Hüseyin b. Nasuh ve Ferhad ve Babağan b. Ahmed ve Hasan b. Derviş ve Yusuf b. Mustafa nâm kimesneler İzvornik Sancağı beği Ferhad ma'rifetiyle meclis-i şer'e ihzâr olunup bundan akdem ilhâdı sâbit olup katl olunan *Hamza nâm mülhidin* mezhebi üzre olup içlerinden biri sultan nâmına olup 'avretleri bir yirde cem' olup sohbet idüp şer'-i şerîfe muhâlif ef'âl-i kabîhaları olduğundan mâ'adâ "saltanat bizimdir" deyu da'vâ ider didikleri suâl olundukda mezburlar inkârlarıyla cevap virüp kazâ-i mezbureden ba'zı Müselmanlar ve Ömer Halîfe ve Yusuf Halîfe b. Mehmed nâm kimesneler Mehmed b. Hasan "*Ben Sultan Hamza'nın yirine Sultan Mehmed oldum*" didiğüne şehâdet eyleyüp ve ba'zı kimesneler dahî "*Avretlerinüz nâ-mahremdir. Niçün cem' idersüz*" didiklerinde "*Size haram ise bize helaldir*" deyu cevap virdiklerin ve biribirinün 'avretlerinün omuzlarına yapışup musâhabet itdiklerin ve nice ef'âl-i kabîhaların gördüklerin bahs eyleyüp 'arz ve i'lâm itdükleri ecilden [boş] vardukda teftîş idüp fi'l-vâki' mezburlar vech-i meşrûh üzere olup zikr olunan mâddeler sâbit ve zâhir olur ise sipâhî tâyifesinden ise haps idüp 'arz eyliyesin.

Hasan Paşa âdemlerinden Ca'fer'e virildi.



BOA, MD, *Nr. 47,* s. 177.

EK: XI

(Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *47 numaralı Mühimme Defteri*, s. 185, belge no: ?, 8 Cemâziyelâhir 990/1 Haziran 1582)

İmamzâde Mehmed Çavuş'a virildi.

İzvornik ve Gradcaniçe ve Memlihateyn kadılarına hüküm ki mektup ve sûret-i siciller gönderüp Memliha-i Bâlâ sâkinlerinden Mehmed b. Hasan ve Hacı ʿAli ve ʿAli Hoca ve İbrâhîm Halîfe ve Hüseyin Ağa ve Mustafa ve Tayfur ve Hasan ve çarkacı Behram ve tâcir Yusuf ve ʿOsman b. İshak ve diğer ʿOsman b. Hamza ve Hüseyin b. Nasuh ve Ferhad ve Babağan b. Ahmed ve Hasan b. Derviş ve Yusuf b. Mustafa nâm kimesneler İzvornik Sancağı beği Ferhad maʿrifetiyle meclis-i şerʿe ihzâr olunup bundan akdem ilhâdı sâbit olup katl olunan Hamza nâm mülhidin mezhebi üzre olup *içlerinden biri sultan nâmına olup avretleri bir yirde cemʾ olup sohbet idüp şerʿ-i şerîfe muhâlif efʿâl-i kabîhaları olduğundan mâʿadâ "saltanat bizimdir" deyu daʾvâ ider didikleri* suâl olundukda mezburlar inkârlarıyla cevap virüp kazâ-i mezbureden baʾzı Müselmanlar ve Ömer Halîfe ve Yusuf Halîfe b. Mehmed nâm kimesneler Mehmed b. Hasan "*Ben Sultan Hamza'nın yirine Sultan Mehmed oldum*" didiğüne şehâdet eyleyüp ve baʾzı kimesneler dahî "*Avretlerinüz nâ-mahremdir. Niçün cemʿ idersüz*" didiklerinde "*Size haram ise bize helaldir*" deyu cevap virdiklerin ve biribirinün ʿavretlerinün omuzlarına yapışup musâhabet itdüklerin ve nice efʿâl-i kabîhaların gördüklerin bahs eyleyüp ʿarz ve iʿlâm itdükleri ecilden husûs-ı mezbur şerʿile teftîş olunmasın emr idüp buyurdum ki hükm-i şerîfimle dergâh-ı muʿallâm çavuşlarından Mehmed Çavuş zîde kadruhû vardıkda mezkurları meclis-i şerʿa mürâfaʾa idüp gaybet iderler ise kefiller ve şerʿile buldurması lâzım olanlara buldurup ve getürdüp ve bu husus bundan akdem bir defʿa şerʿ-i kavîme muvâfık fasl olunup üzerinden on beş yıl mürûr itmiş daʿvâ değil ise mukteżâ-yı şerʿ üzre dikkat ve ihtimâm ile müftî muvâcehesinde teftîş ve tefahhus eyleyüp göresin. Fi'l-vâkiʿ kaziyye ʿarz olunduğı gibi olup bi-hasebi'ş-şerʿi'ş-şerîf sâbit ve zâhir oldukdan sonra bu fesâd ve kabâhet üzre olanlar sipâhîler ise haps idüp ʿarz eyliyesin. Değiller ise şerʿile lâzım geleni mahallinde icrâ idüp yirine koyup hilâf-ı şerʿ-i kavîm kimesneye taʿallül ve nizâʿ itdirmeyesin. Ammâ hîn-i teftîş temâm hak üzre olup, tezvîr ve telbîsden ve şuhûd-ı zûrden hazer idüp câdde-i hakdan ʿudûl itmeyüp hilâf-ı şerʿiş itmekden ve gayr-i vâkiʿ kaziyye iʿlâmından ihtiyat eyliyesin.



BOA, MD, *Nr. 47*, s. 185.

EK: XII

(Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Başmukâtaa Kalemi, *5000/13 numaralı Defter*, Şa'bân 990/Ağustos-Eylül 1582, v. 15a-b)

Müfettiş Saray kadısı ve Memlihateyn ve Gradçaniçe kadılarının mühürlü defteridir.

İzvornik Sancağı'nda hurûc idüp mâbeynlerinde sultan ve vezîr ve kadıasker ve kadı ve defterdar ve çavuş ta'yîn idüp saltanat da'vasın iden melâhidenin ele getürülmesi bâbında yoldaşlık idenleri 'inâyet ricâsına 'arz iderler.

Bir nefer mülâzime yiğirmi beş akçe ile Belene kazâsın ricâ iderler

Ve dört nefer dânişmende mülâzemet ricâ iderler

Ve erbâb-ı tîmardan altı nefere terakkî ricâ iderler

Ve erbâb-ı tîmardan bir nefere çavuşluk ricâ iderler

Ve bir nefer yeniçeriye yedekçilik

Ve bir nefer acemî oğlana yeniçerilik

Ve on sekiz nefer azep yiğitlere iptidâdan tîmar ricâ iderler

منتشن سراي قاضيسي و مملكتين
وغراد جانبجه قاضيلرينك مهرلو دفتري در

ابزورنيق سنجاغنده خروج ايدوب
مابينلرنده سلطان و وزير و قاضي عسكر
و قاضي و دفتردار و چاوش تعيين
ايدوب سلطنت دعواسن ايدن
ملاحده نك الكنورلسي بابنده يولداشلق
ايدنلري عنايت رجاسنه عرض ايدرلر

برنفر ملازم [illegible]
بلنه قضاسن رجا ايدرلر

و [illegible] دانشمنده ملازمت
رجا ايدرلر

و ارباب تيماردن التي نفره
ترقي رجا ايدرلر

و ارباب تيماردن
برنفره چاوشلق
رجا ايدرلر

و برنفره بكجري [illegible] كچيلك

و برنفر عجمي اوغلانه بكجيلك

و اون سكز نفر
غريب بكلره بغدادن
تيمار رجا ايدرلر

BOA, Başmukâtaa Kalemi, *Nr. 5000/13, v. 15a.*

Defter

budur ki Livâ-i İzvornik'de kasaba-i Memliha-i Bâlâ'da hurûç idüp fikr-i fâsidleri üzre mâbeynlerinde hâşâ sultan ve vezîr ve kadıasker ve kadı ve defterdar ve çavuş ta'yîn idüp hâşâ saltanat da'vâsın iden *melâhide*nin ele getürülmeleri bâbında yoldaşlık eyleyen kulları bunlardır ki zikr olunur. El-vâki' fî şehr'i Şa'bâni'l-Mu'azzam sene 990.

Merhum Molla Sinan Çelebi Mülâzemetlerinden Mevlânâ Hasan ibn Hasan	Saray kadısı Munla Bâlî Efendi dânişmendlerinden Mevlânâ Lutfî bin Muharrem	Saray kadısı Munla Bâlî Efendi dânişmendlerinden Mevlânâ Rıdvan bin Abdullah

Yusuf İsâ der livâ-i mezkur 20866 on bin akça terakkî	Tîmar-ı Hüseyin bin Abdî der livâ-i İzvornik ze'âmet ricâ olunur	.... 6000 büdunde ulu emirlü Tîmar-ı
Saray kadısı Munla Bâlî Ef. dânişmendlerinden Mevlânâ Nuh bin Muharrem	Tîmar-ı Haydar der livâ-i Bosna Nâhiye-i Olukça (?) Karye-i ve gayruhû ber-muceb-i berât ma'a alıkâm-ı 16999	Süleymân bin Mehmed Çavuş derlivâ-i Köstendil Nâhiye-i Radomir Karye-i Kunduzkırı ve.gayruhû 6999

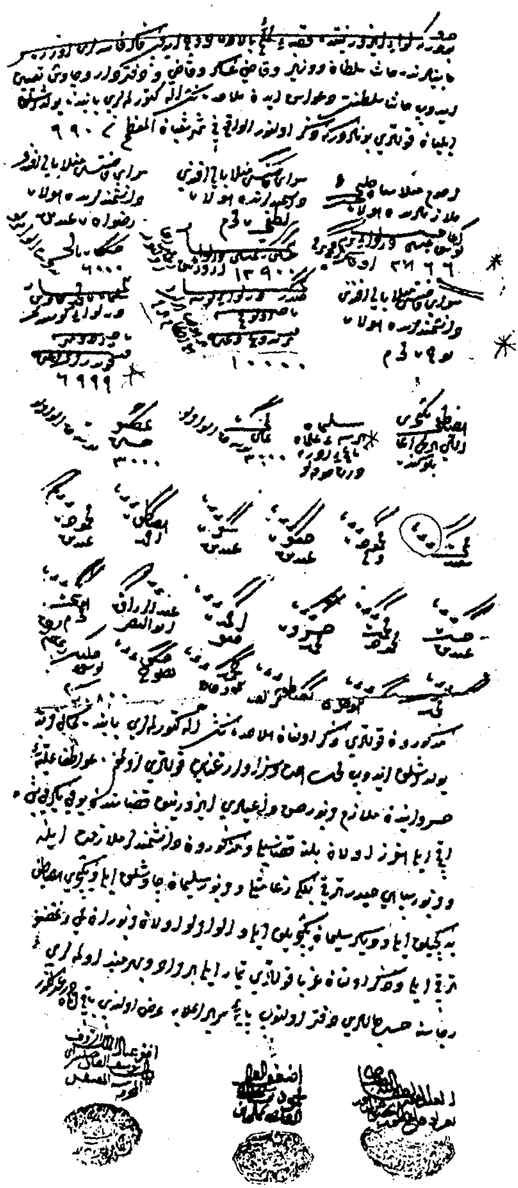
Mustafa Yeniçeri Elli birinci ağa Bölüğünde	Süleyman 'an ğılman-ı Bağçe-i Edirne dört sofalu	Memi bin 'Ali 3000 Bosna'da uluemirlü	Gazanfer bin Hüseyin 3000 Bosna'da uluemirlü

Memi bin Sa'id 'An gurebâ	Mahmud bin Velî	Ca'fer bin 'Abdullah	Sefer bin 'Abdullah	Mustafa bin Ahmed	Mahmud bin 'Abdullah
Hasan bin 'Abdullah	Mehmed bin Mahmud	Husrev bin Mehmed	Ahmed bin Ca'fer	'Abdurrezzak Ebu'l-fazl	b. Musa bin Muharrem
(üç kişinin adları yırtık sebebiyle okunınuyor)			Mehmed bin Timurhan	Hüseyin bin Nasûh	Halil bin Yusuf za'îmzâde

Mezkûrûn kulları zikr olunan *melâhide*nin ele getürülmeleri bâbında kemâl mertebe yoldaşlık idüp mahall-i himmet ve sezâvâr-ı 'inâyet kulları olmağın 'avâtıf-ı 'aliyye-i husrevânîden mülâzim-i mezbûr Hasan dâ'îleri İzvornik kazâsından yevmî yiğirmi beş akçe ile müfrez olan Belene kazâsıyla

ve mezkûrûn dânişmendler mülâzemet ile ve mezbûr sipâhî Haydar terakkî belki ze'âmetle ve mezbûr Süleyman çavuşluk ile ve yeniçeri Mustafa yedekçilik ile ve diğer Süleyman yeniçerilik ile ve ulu emirlü olan mezbûrân Memi ve Gazanfer kulları tîmar ile ber-murâd ve behre-mend olmaları ricâsına hasbihalleri defter olunup pâye-i serîr-i a'lâya 'arz olundı. Bâkî fermân Der-i 'Adl'indir.

El-'abdü'l-fakîr Lutfullah el-Kâdî bi-Gradçaniçe (mühür)	Ez'afü'l-'ibâd Mahmud b. (?) el-Kâdî bi-Memlihateyn (mühür)	Efkaru 'ibâdi'l-Meliki'r-Ra'ûf Es-Seyyid Yusuf el-Kâdî bi-Saray el-Mahrûse el-Müfettiş (mühür)

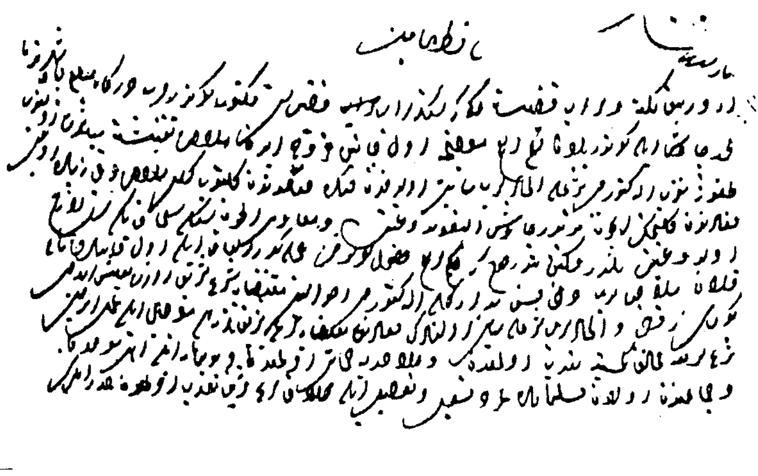


OA, Başmukâtaa Kalemi, *Nr. 5000/13, v. 15b.*

EK: XIII

(Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *48 numaralı Mühimme Defteri*, s. 137, belge no: 375, 24 Ramazan 990/12 Ekim 1582)

İzvornik beğine ve türap kadısına hüküm ki sen ki türap kadısısın mektup gönderüp dergâh-ı mu'allâm çavularından Mehmed Çavuş ile gönderilen hükm-i şerîfim mûcebince ol cânibde hurûç iden *melâhide* teftîşine mübâşeret olunup dokuz neferi ele getürüp şer'ile ilhâdları sâbit oldukdan sonra hakkından gelinüp melâhide dâhı ziyâde olup haklarından gelinmek içün mezbûr çavuş alıkonduğın ve mu'âvenet içün sen ki sancak beğisin lâzım olduğın bildirmeğin buyurdum ki hükm-i şerîfim vusûl buldukda acele gider etbâ'ı ile ol câniblerde bâkî kalan *melâhide*leri dâhı hüsn-i tedârik ile ele getürüp ahvâlleri muktezâsınca şer'-i şerîf üzre teftîş idüp *zendeka ve ilhâdları* şer'ile sâbit olanların haklarından gelinmek muktezây-ı şer'-i şerîf üzere mûcebi ile amel idüp şer'-i şerîfe muhâlif kimesneye te'addî olmakdan ve *melâhide*ye himâyet olmakdan ve bu bahâne ile Ehl-i Sünnet ve Cemâ'atden olan Müselmanlara mücerred te'addî ve ta'lîl ile hilâf-ı şer'-i şerîf te'addî olmakdan hazer eyliyesin.



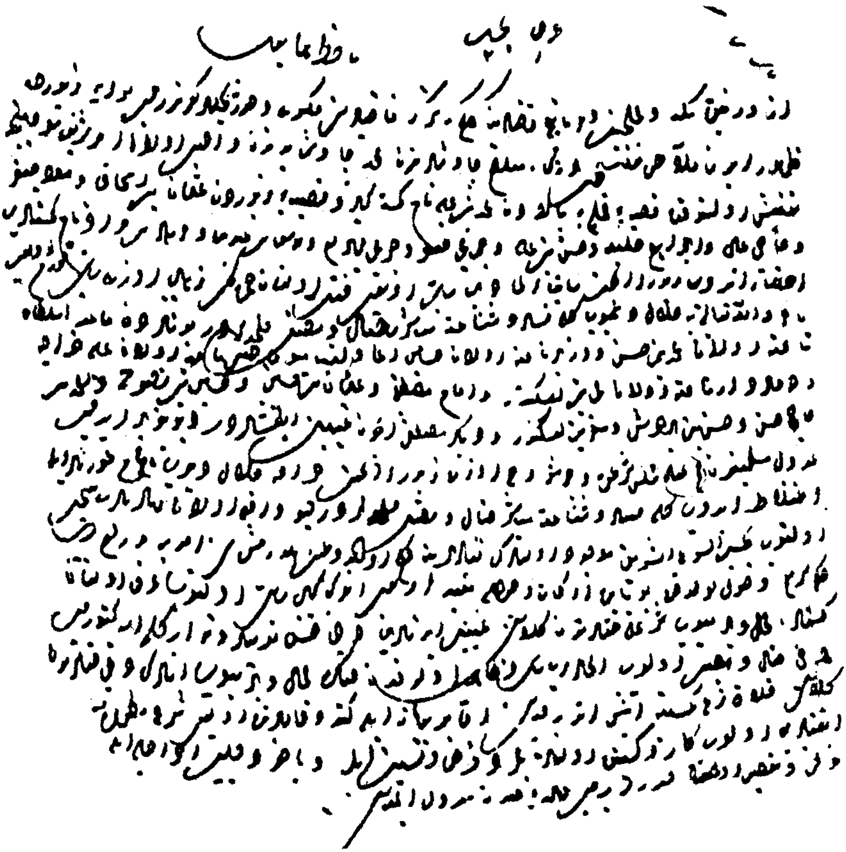
BOA, MD, *Nr. 48,* s. 137.

EK: XIV

(Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *48 numaralı Mühimme Defteri*, s. 151, belge no: 419, 6 Şevval 990/4 Kasım 1582)

Bâ-Hatt-ı Hümâyûn

İzvornik beğine ve Memlihateyn ve Gradçaniçe kadılarına hüküm ki siz ki kadılarsız mektup ve defter ve siciller gönderüp livâ-i mezburda zuhur iden *melâhide* teftîşinde dergâh-ı mu'allâm çavuşlarından Mehmed Çavuş yedinde vâsıl olan emr-i şerîf mûcebince teftîş olundıkda kasaba-i Memliha-i Bâlâ'dan Mehmed b. 'Ali nâm kimesne girükasaba-i mezbûreden 'Osman b. İshak ve Molla Ca'fer ve Hacı 'Ali ve İbrâhîm Halîfe ve Hasan b. 'Ali ve çarkacı Husrev ve çarkacı Behram ve Yusuf b. 'Abdî ve Ferhad b. Murad nâm kimesneleri ihzâr itdirüp mezburlar içün sâbıkâ ilhâdı sâbit olup katlolunan Hamza'nın türrehâtı üzere sâbit-kadem olup bi-emri'llâhi Te'âlâ helal [sic] dimeyüp küllî fesâd ve şenâ'ate mübâşeret (iden) dâll ve mudill *mülhid*lerdir. *Bunlardan mâ'adâ sultan nâmına olan Mehmed b. Hasan ve vezîr nâmına olan Hüseyin Ağa ve İzvornik* (?) *kadısı nâmına olan 'Ali Hoca ve defterdar nâmına olan Memi b. İskender* ve imâm Mustafa ve 'Osman b. Hüseyin ve Hüseyin b. Nasuh ve Ahmed b. Hacı Hasan ve Hasan b. Berdûş ve Sefer b. İskender ve diğer Mustafa içün temsîl (?) eylemişlerdir deyu takrîr idüp 'udûl-i Müslimînden kaç 'ibâd meclis-i şer'de vech-i meşrûh üzere mezburlar içün harama helâl deyüp nâ-mahrem 'avretler ile ihtilat idüp küllî fesâd ve şenâ'ate mübâşir dâll ve mudill mülhidlerdir deyu derç olan şehâdetleri sicill olunup bi-hasebi'ş-şer'i'ş-şerîf mevcud olanların fi'illerine hükm olduğun bildirmişsin. Buyurdum ki hükm-i şerîfim vüsûl buldukda bu babda onat vechile tenbih olup anun gibi sicill olunup 'arz olunan kimesnelere mecal verilmeyüp şer'ile haklarından gelesin. Gaybet idenleri dahî hüsn-i tedbîr ve tedârik ile ele getürüp dahî dâll ve mudill olup *ilhâd*ları sâbit ve zâhir oldukdan sonra mecal virilmeyüp anların dahî haklarından gelesin. Hilâf-ı şer' kimesneye iş itdirmiyesin. Ammâ bir bahâne ile kendü hallerinde olup şer'-i mutahharaya teba'iyyetleri olup kâr u kisbinde olanları mücerred farz ve tesbit ile veyâhud celb (ve) âhar vechile farz ve taksîr olmakdan hazer idüp câdde-i hakdan 'udûl itmeyesin.



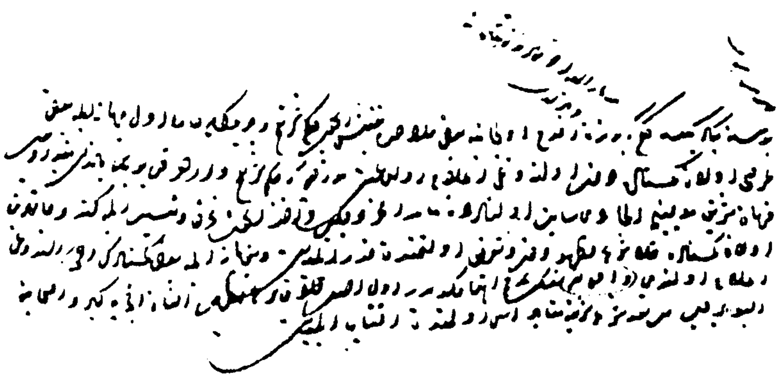
BOA, MD, *Nr. 48*, s. 151.

EK: XV

(Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *48 numaralı Mühimme Defteri*, s. 169, belge no: 470, ? Şevval 990/? Kasım 1582)

Müşârünileyh dârende 'Osman'a virildi.

Bosna Beğlerbeğisine hüküm ki bundan akdem ol cânibe ba'zı *melâhide* teftîş içün hükm-i şerîfim virilmekle hâlâ ol bahâne ile ba'zı garazı olan kimesnelere dahl olunduğı i'lâm olunmağın buyurdum ki hükm-i şerîfim vardukda bu bahâne ile kimesneye te'addî ve te'allül fermân-ı şerîf mûcebince ilhâdı sâbit olanlardan mâ'adâ mücerred celb ve ahz olunup taharrî ve teftîş ile kendü hallerinde olan(lara) hilâf-ı şer'-i mutahhar dahl ve ta'arruz olunmakdan hazer eyliyesin. Bu bahâne ile ba'zı kimesnelerin akçesi alunduğı i'lâm olundı. Vâkı'a yine senün adem-i ihtimâmındandır. Ol asıl hilâf-ı şer'-i şerîf alınan akçei girü ashâbına alıvirüp min ba'd şer'-i şerîfe mugâyir iş olmakdan içtinâp eyliyesiz.



BOA, MD, *Nr. 48*, s. 169.

EK: XVI

(Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *2873 numaralı Maliye Defteri*, s. 4, 15 Şa'bân 1075/3 Mart 1665)

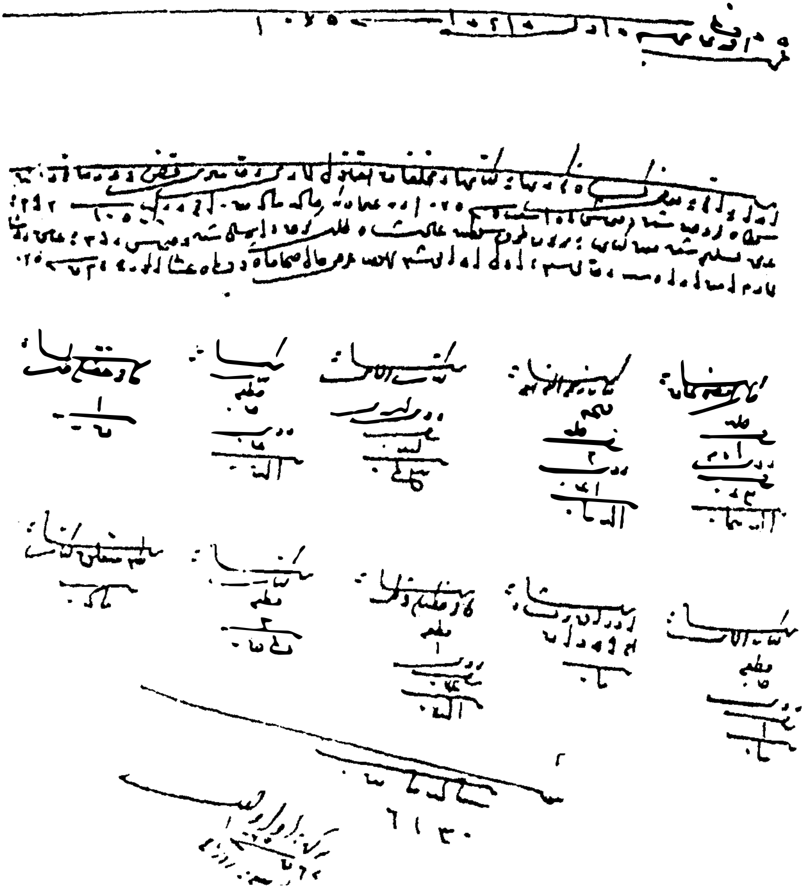
Der zemân-ı Mehmed Efendi muhâsebe-i evvel ʻan 21 Za sene 1075

Be-cihet-i

edâ-i akçe-i ba'zı kesân ki ʻan bahâ-i kitâbhâ ʻan muhallefât-ı maktûl Lârî ʻan cânib-i mîrî kabz ve der hân-ı Valide Sultan füruht şode ve kıymeteş fî 15 Şaʻbân sene 1075 ʻan yed-i ʻOsman Beğ 5230 akçe dermeyân be-hazîne-i ʻâmire teslîm şode 10500 baʻdehû kitâbhâ-i mezbûre (ez) taraf-ı saltanat-ı ʻâlî-şân taleb kerde ve irsâl şode ve kıymeteş ʻan hazîne-i ʻâmire red şode lâzım âmede ez ân sebeb ʻan cânib-i muhâsebe-i evvel edâ nüvişte ber-mûceb-i ʻarz-ı hâl-i sahhâfân ve fermân-ı ʻâlî el-mü'errah fî 3 N sene 1075.

Bahâ-i Kitâbü'l-Mevzûât cild aded 1 tam (?) guruş 13 kıymet 1300	Bahâ-i Kitâb-ı Zîc-i Elfiye ma'a Fethiye Cild aded 2 guruş 11	Bahâ-i Kitâbu'l guruş-i esedî aded 4 kıymet 400 1000	Bahâ-i Kitâb kıt'a 5 guruş 10 kıymet	Bahâ-i Kâfir hattıyla kütüp 1 kıymet 80
Bahâ-i Kitâbu'l-........... kıt'a 5 guruş aded 1 kıymet 100	Bahâ-i Evrak-ı perîşan ma'a hırdavat kıymet 100	Bahâ-i Kâfir hattıyla kütüp kıt'a 1 guruş aded 10 kıymet 1000 Yekûn Kıymet 6130	Bahâ-i Kitâb kıt'a 3 kıymet 850	Bahâ-i Tıbba müteallik kitab kıymet 200

Tezkirei ed'a dâde
fî 6 Ramazan sene 1075
bâ-dest-i Ahmed
halîfe-i rûznâmçe



BOA, MD, *Nr. 2873,* s. 4.

EK: XVII

(Paul Ricaut, *The Present State of the Ottoman Empire*, Londra 1668, s. 128-135; *krş. Histoire de l'Etat Présent de l'Empire Ottoman*, Paris 1670, 2. baskı, s. 411-438)

BÖLÜM XII: TÜRKLER'İN MEZHEPLERİ VE BU ZAMANDAKİ SAPKIN CEMAATLERİ

Şurada bir yüzyılı geçmez ki her dinde bazı yeni sapkın eğilimler ortaya çıkmış olmasın. (412) Bu olay diğerlerine olduğu gibi, Muhammedîliğin de başına geldiği için, bunlardan bazılarını aktarmaya kendimi mecbur görüyorum.

Zeydîler'in (Zeidis) mezhebine mensup olanlar, Allah'ın dünyaya, Muhammed'inkini ilga edecek yeni bir şeriat ile birlikte, İranlılar içinden seçilmiş yeni bir peygamber göndereceğini söylerler.

Mu'tezilîler'inkinden (Moatezelis) ayrılmış olup bu zikredilenin hemen arkasından gelen bir başkası daha vardır. Buna mensup olanlar ise, günahsız olan peygamberlerin dışında bu dünyada kimseye kudsiyet izafe edilemeyeceğini, gerçek mü'minlerin öbür dünyada tıpkı ayın on dördündeki hali gibi Allah'ı göreceğini söylerler. Oysa bu, açıkça "Allah bu dünyada olduğu gibi, öbür dünyada da bize görünmeyecektir" diyen Muhammed'in doktriniyle uyuşmuyor.[1]

Mâlumîci (Malumigis) denilen bir başka mezhep daha var. Bunlar, Allah'ı bu dünyada da tanımanın mükemmelen mümkün olabileceğini iddia ediyorlar. Bunların iddiasına göre, (413) "Kendi nefsini tanı!" demek bu anlama gelir; yani yaratılanlar ancak kendilerini tanıyarak Yaratıcı'yı da mükemmelen tanımış olabilirler. *Mezzachuli*ler (?) mezhebi ise tamamiyle buna karşıdır. Bu mezhebin mensupları, Cennet'i kazanmak için Allah'ı bu dünyada cevherinin ve yüceliğinin nuru aracılığıyla, yani bu nur kendisine ulaşanları müminlerin içine dahil etmek suretiyle tanımak gerekir derler.

---

1 P. Ricaut bu konuda yanlış bilgilenmiştir. Çünkü gerçekte Müslümanlar Hz. Muhammed'in, yazarın ona atfen naklettiği sözü değil, aksine, Mûtezilîler'in inancı olarak belirttiği sözü söylediğine inanırlar.

Bir başka mezhep de *İbâhî* (şabajahi) denilenlerinkidir. Bunlar Allah'ın bütün ilmini inkâr ederler ve O'nun bu dünyayı, her şeyi ezelden yahut yaratmadan önce bilmeksizin, ortaya çıkacak durumlara göre yönettiğini, bu durumun özel birtakım işlerde olduğunu, ama tıpkı insanların (bir işi) yapmak ve o hususta deney sahibi olmak suretiyle öğrendiği gibi (Allah'ın) da bu işin bilgisini öyle edindiğini söylerler.

Ben, Türkler arasında miktarı o kadar çok olan bu mezheplerin sayılarını daha fazla artırmak niyetinde değilim. (...) (414) (...) Fakat şu son zamanlarda Türkler'in içinde çok daha tehlikeli görünen başka mezhepler var ki bunlar, devlette herhangi bir değişiklik olduğu takdirde, kendi doktrinlerine inananların başına geçmek suretiyle, (Türkler'in) arasında şimdiye kadar mevcut olan birliği sarsacak ve yıkıcı birtakım fikirlere fırsat tanıyabileceklerdir.

Bunlardan biri, *Kadızâdeliler*'dir (Kadezadalis). Bu (zümre), Sultan Murat zamanında ortaya çıktı. Cenaze defni sırasında ve hortlakların ruhlarına dua ettiklerinde kullandıkları pek çok merasimin mucidi olan (!) Birgili Efendi (Birgali Effendi) (415) tarafından desteklenmiş ve geliştirilmiştir.[2] Bu mezhebe mensup olanlar, imamlarını ölünün kulağına "Allah'tan başka ilah olmadığını, Muhammed'in onun elçisi olduğunu" yüksek sesle bağırmaya zorlarlar. (Müslüman olmuş) Ruslar ve ihtida etmiş öteki Hıristiyanlar, Araf'tan ve ölüler için yapılan dualardan kalan karmaşık kavramlar sebebiyle bu mezhebe kuvvetle bağlıdırlar (...).

(416) (...) Birkaç zamandan beri Türkler içine, prensip olarak Saray'daki entelektüeller tarafından takip edilmekte ve desteklenmekte olup İstanbul'da oldukça yaygın olan yeni bir düşünce girdi. Buna mensup olanlara *Hubmesîhî* (Chupmessahi), yani "Mesih'in müridleri" deniyor. Hz. 'İsa'nın Allah olduğuna ve dünyanın gerçek Kurtarıcı'sı olduğuna inanıyorlar. ***Sultanın sarayındaki, özellikle en dürüst, en medeni ve en gönül açıcı tavırlı genç Enderunlular, bu düşünceye sıkı sıkıya bağlıdırlar.*** O kadar ki, aralarından bütün

---

2 P. Ricaut bu konuda da yanlış ve eksik bilgi veriyor. Birgili Mehmed Efendi 1573 yılında, Kadızâdeliler daha ortada yokken vefat etmiş biridir. Bu itibarla, Kadızâdeliler'i Birgili Mehmed Efendi'nin destekleyip geliştirdiğini ileri sürmek mümkün değildir. Ancak, Kadızâdeliler üstüne bugüne kadar Türkiye'de ve Batı'da yapılmış olup yayımlanan veya yayımlanmayan –isimlerini burada zikretmeyi gereksiz bulduğumuz– çalışmalar, onların teorik birtakım konularda temel olarak bu zatın kitaplarını, özellikle de *Tarîkat-ı Muhammediyye*'yi kullandıklarını ortaya koymuştur.

bu liyakatlere sahip birini övmek istedikleri zaman, bunu bir tek kelimeyle yaparlar; (417) ona "Hûp mesîhîsin" (Chupmessahisen), derler ki, "Gerçek Mesih'i tanıma ve onun yolunu takip etme durumundaki biri gibi dürüst, cömert, gönül okşayıcı ve medeni bir adamsın!" demek oluyor.

İstanbul'da bu adamlardan oldukça kalabalık sayıda bulunmaktadır ve uğurunda şehitliği göze alacak kadar bu inancı sımsıkı savunanlar mevcuttur. Bu, onların bu inanca gizlice bağlı olduklarının bir göstergesi olan beyaz sarık giymelerini engellemiyor; o kadar ki, bu düşünceye sıcak bakan birine rastlanacak olsa, bir hoşgörü elde edilebilecek, veya (aksine) bir ayaklanmaya sebebiyet verebilecek, yahut bu inancı paylaşanların arasına İncil'i sokabilecek rahat bir yol hazırlayacak bir gelişme kaydedilmiştir. Fakat bundan daha sonra, kendine mahsus yerinde söz edeceğiz.

Niyetimiz burada Türkler arasındaki muhtelif mezhepleri anlatmak olmakla beraber, (418) siyah veya beyaz rengi kullanan ressamları taklit ederek bizim de bir noktaya kadar, bu çok-dinliliğe hiçbir şeyin bu kadar aykırı durmadığı bu ülkede Ateizm'in hangi noktaya kadar nüfuz ettiğini göstermemiz, bu amacımıza ters düşmeyecektir.

Ateizm'e mensup olanlar, kendi aralarında kendilerine *Müsirrîn* (Muserin), yani (Gerçek Sırra Sahip Olanlar) diyorlar, ki bu sır, mutlak olarak Tanrı kavramını inkâr ve (Tanrı'nın esasında) her ferdin, gördüğümüz, hayran olduğumuz olayların normal akışını yöneten kendi iç prensibi veya tabiatı olduğu fikrini tasdik etmektir. Gökler, Güneş, Ay, Yıldızlar o prensipten kaynaklanır; hareketleri ondan sağlanır ve insanlar tıpkı otlar, çiçekler gibi ondan yeryüzünde biter. İstanbul'da, çoğu kadı ve Arapça yazılarda bilgin (ulema) olan pek çok kimsenin bu düşünceye bağlı olduğunu görmek gerçekten hayret verici bir şeydir. (Bu inancı taşıyan) diğerleri ise, bilinçlerinde (419) irtidat suçunu işlediklerine kani olan ve her şeyin bu dünyada bitmiş olmasını temenni eden Hıristiyan mürtedlerdir.

Bu mezhepten, zengin ve İslâmî bilimlerde iyi yetişmiş, Mehmed Efendi (Mahomet Effendi) isimli bir adam,[3] Allah'ın varlığına karşı küstahça ağza alınmış küfürler sarf etmiş olduğu için benim zamanımda İstanbul'da idam olundu. O bu dinsiz düşüncesini ispat etmek için şu sıradan delilinden yararlanmaktaydı: "*Ya asla Allah diye bir şey yoktur, ya da bizim ulemanın bizi inandırmak istedikleri kadar ne becerikli, ne de hikmet sahibidir. Eğer Oger-*

---

3 Burada kastedilen, Lârî Mehmed Efendi'dir.

çekten olsaydı, beni, varlığının dünyada başka benzeri bulunmayan, ondan büyük bir horlamayla söz eden en büyük düşmanını bu kadar uzun süre yaşatmazdı." Şayanı hayret bulduğum şey, inancını inkâr ederek, gelecekte en iyiyi (inanç yolunu) takip edeceğini söyleyerek hayatını kurtarabilecekken, ümit edeceği hiçbir mükâfat olmadığından emin bulunmasına rağmen, gerçeğe olan aşkının onu şehitliğe mecbur ettiğini söyleyerek sözünden dönmektense, dinsizliği içinde ölmeyi tercih etmesidir.

(420) İtiraf etmeliyim ki, o zamana kadar dünyada gerçek ateizmin olabileceğine inanmazdım. Şimdi olduğum gibi, Allah'ın varlığının, kendi tabii nuruyla, akıl vasıtasıyla kendini ispat edeceğinden emindim. Fakat bu yenilmez inat, tabiatın ve aklın bu canlı ışıklarını korkunç bir şekilde kalplerinde söndürmüş birtakım insanların (ateistlerin) bulunabileceğine beni ikna etti. *Bu doktrinin zehri o kadar keskindir ki, Saray'ın odalarının ta içine, kadınlar ve hadımların dairesine* (*Harem*) *kadar nüfuz etmiş ve paşalara, neredeyse bütün Saray'a bulaşmıştır.* Bu mezhebe inananlar, birbirlerini çok severler, himaye ederler. Gönül okşayıcı ve misafirperverdirler. Yanlarında kendi inançlarından biri olduğu zaman, ona açık kalplilikle muamelede bulunurlar; güler yüz gösterirler ve gece kendisine refakat etmesi için gönlünün seçeceği bir karşı cins verirler.

Onlar birbirlerine karşı samimi ve cömerttirler; sonuna kadar hizmet etmekte aşırı derecede anlayışlıdırlar. (421) Sultan Murat'ın, her ne kadar halk arasında-hüzünlü, katı ve pinti olan- Kadızâdeliler'i zenginleşsinler, emeklilik ve evlilik hayatlarında para temin etsinler diye öne geçirme amacını taşıyor görünse de, Saray'da ve askerler arasında bu inanc[a mensup olanlar]ı desteklediği söyleniyor. Bu sözünü ettiğimiz Kadızâdeli mezhebinin, Stoacı ve melankolik bir havası vardır. Buna mensup olanlar ne müzikten, ne de güzel sözlerden hoşlanırlar; onlar gerek topluluk içinde, gerekse yalnızken hep asık suratlı ve ciddidirler. Her zaman Allah'tan bahsederler ve hiç durmadan, "Allah'tan başka tanrı yoktur" anlamına gelen Lâ ilâhe İllallâh sözünü söylerler. Onlar arasında bütün geceyi (dizüstü) oturarak ve (öne) bükülmüş olduğu halde, bu sözleri şikâyetkâr ve acıklı bir biçimde tekrarlayarak geçirenler vardır. Bunlar dinlerinin bütün kural ve talimatlarını sıkı sıkıya takip ederler. Genellikle kendilerini medeni kanunlarının (fıkıh) incelenmesine hasrederler ve (422) hiçbir şüpheli ve iyi açıklanmamış nokta bırakmamak için karşılıklı tartışırlar. Bir kelimeyle bunlar, hal ve tavırlarında hâkim derecedeki Türk

Fariziyenleri'dirler.[4] Kendi kendilerinin en büyük hayranı olup düşünceleri-ni paylaşmayanları hor görürler; onlara selam vermezler, onların arkadaşlığından ıstırap duyarlar ve oğullarının kendilerininkinden başka âdetleri olan ailelerden evlenmesini istemezler. Aralarındaki gerektiği gibi yaşamayanları ve başıboşluklarıyla rezalet çıkaranları sert bir şekilde uyarırlar. Eğer onlar kendilerini düzeltmezlerse, aforoz ederler ve topluluklarından kovarlar. Bu adamlar genellikle, yerleşik hayatın kendi melankolilerine ve ölçüsüz hayallerine malzeme sağladığı birtakım zenaatkârlar veya dükkân sahipleridir.

Bu mezhepten, Hıristiyanlık'la Muhammedîliğin tuhaf bir karışımını çıkaran başka kişiler de bulunmaktadır. Bunların çoğu Moravie (?) ve Macaristan sınırlarında oturan askerlerdir. Moravie'den ve Raguza'dan getirilen (423) Sclavon (Slav) dilinde Yeni Ahit okurlar. Kur'an'ın sırlarını öğrenmeye ve özellikle onu Arapça'sından okumaya çok meraklıdırlar. Kaba ve cahil görünmemek için bir Saray dili olan Farsça'yı da öğrenmeyi çok isterler. Ramazan dedikleri oruç ayında şarap içerler, fakat rezalet çıkmasın diye ne tarçın, ne de diğer baharatları içine koymazlar ve adına Harlalis (Hardallı ?) derler ki bu muameleden sonra (içilmesine) izin verilen bir içki olur. Bununla beraber, birer âlim olduklarını da düşündükleri için, Muhammed'in, Hz. 'İsa tarafından geleceği vaat edilmiş olup, Pentecôte gününde onun tipi ve çehresin(i almış olduğu hal)de yeryüzüne ineceği düşünülen Kutsal Ruh olduğuna inanırlar. Her türlü karşılaşmada, Paraclete kelimesini, beyaz bir güvercin tarafından her çeşit sevinç ve mutluluğu bulacakları vaat edilen Cennet'i kazanmanın şaşmaz yolları kulağına fısıldanan Peygamber'leriyle yorumlarlar. Bosna Patarları bütünüyle bu mezhebe mensupturlar. Ama yine de diğer (424) Hıristiyanlar gibi vergi öderler. Takdis ettikleri birtakım (aziz) resimler[in]e ve Haç'a da sahiptirler. Sünnet olurlar ve Mısır'daki bir Hıristiyan mezhebi mensupları olan Kıptîler gibi, bu merasimi meşrulaştırmak için Hz. 'İsa örneğinden yararlanırlar. Fakat bana kısa bir zaman önce bu âdeti terk ettikleri söylendi.

Ulûhiyetin (Tanrısallık) simgeleriyle alakalı ince bir başka mesele de, Yeniçeriler arasında, Bektaş adlı birine izafe edilen Bektaşîlik denilen bir mezhep meydana getirmiştir. Her ne kadar bahis konusu olan, onlarınki kadar kaba birtakım kafalara sıkıntı verecek fena bir konu olsa da, yalnızca

---

4 *Pharisien* deyimi, eskiden Tevrat'ta yazılı kurallara çok aşırı bir biçimde ve sıkı sıkıya uyan bir Yahudi cemaati için kullanılmaktadır. P. Ricaut, Kadızâdeliler'i bunlara benzetiyor.

metafizik bir meseledir. Söylendiğine göre bu mezhep, Muhteşem Süleyman zamanında çıkmıştır.[5] Bazıları bu mezhebe mensup olanları *Zerakis* (İştirâkî ?), yani "yakın akrabalarıyla şehevi ilişkiler kuranlar" diye adlandırır. Fakat halk arasında onlara *Mumsöndürenler* (Mumsconduren) deniyor. Bunların hepsi, (425) dinin istediğinin de ötesinde çok katı ve çok hurafeci bir tarzda tapınmaya yönelik olarak Muhammed'in şeriatını gözetirler. (...) Vaktiyle bu mezhepten, Türkler arasında Nesîmî (Nemisi) diye meşhur olup, Allah'a hiçbir sıfat yakıştırılmaması gerektiğine inandığından, minarede Allahu Ekber diyerek ezan okuyan müezzine, "Yalan söylüyorsun" dediği için diri diri derisi yüzülen bir şair vardı.

Bugün hâlâ yüksek rütbeli Yeniçeri subaylarından büyük bir kısmı bu mezhebe mensupturlar. Fakat daha önce söylediğimiz gibi, şu anda hüküm sürmekte olan padişaha karşı ayaklanmaları sebebiyle idam edilen (426) Bektaş Ağa, Kul Kâhya ve Mehmed Ağa zamanında sayıları daha da fazlaydı. Bu insanlar yaratılışın tabii içgüdüsüne karşı koymak suretiyle kan bağına hiç aldırış etmeksizin, yakın akrabalarıyla, mesela babalar oğulları ve kızlarıyla, şehevi yakınlık kuruyorlardı. Bu iğrenç ve gayri meşru ilişkiyi mazur göstermek için de, bir fidan, bir ağaç diken kişinin, o ağacın meyvesini başkalarına bırakmadan, önce kendisinin yemesi gerektiğini ileri sürüyorlardı. Kendi mezheplerine mensup olanların lehine olduğunda, (karşı taraf) kim olursa olsun yalancı şahitlik yapıyorlardı. Bu vasıtayla, başkasının mallarına el koyarak fevkalade zenginleşmişlerdi. Fakat Bektaş'ın ölümüyle ve kendilerini destekleyenlerin iktidardan düşmesiyle büyük bir kayba uğradılar. O zamandan beri, Yeniçeriler'in şeyhi ve zengin, bilgili bir adam olan Sütçü Bekir (Sudgi Beker) (427) sayesinde biraz kendilerine geldilerse de,[6] din hususunda hakkında iyi şeyler olduğu kadar kötü şeyler de söylenen bu adamı hayatından eden Veziriazam Köprülü Mehmed Paşa'nın otoriter idaresi sebebiyle ikinci

---

5 Görüldüğü gibi P. Ricaut, Bektaşîlik hakkında da yanlış bilgiler veriyor. Bu bilgilerin bir kısmının bunları kendisine aktaranlar tarafından da yanlış bilindiği kuvvetli bir ihtimal olmakla beraber, onun kaynaklarının asıl önemli kısmını mühtedî Hıristiyanların oluşturduğu düşünülürse, bu kaynaklardan bazılarının pek güvenilir olmadığı meydana çıkıyor.

6 P. Ricaut bu zatın adını her ne kadar Sütçü Bekir olarak kaydetmiş olsa da, bunun Melâmî şeyhi Sütçü (Lebenî) Beşir Ağa olduğuna bizce şüphe yoktur. Zaten konunun gelişi, böyle olduğunu gösteriyor. Çok muhtemeldir ki P. Ricaut, Bekir ile Beşir arasındaki yazılış ve telaffuz benzerliği yüzünden bu yanlışı yapmıştı.

bir yenilgiye uğradılar. Bununla beraber, İstanbul'da bu mezhebe mensup olanların çokluğu yüzünden, o vakit daha fazla da ileri gidilmedi. Ayrıca siyaset, imparatorluğun birçok yerinde zaten dinî sebeplerden çok, başka şeyler yüzünden de dökülen kanların daha fazla yayılmasını istemiyordu.

Her ne kadar *Sâbiîler* (Sabin) denilen mezhebe mensup bulunanlar Muhammedî olsalar da, öyle görünüyor ki, kamuoyu nazarında daha çok, başka herkesin onların yeminli düşmanı olmakla övündüğü putperestliğe doğru uzaklaşıyorlardı. Zira, yeryüzündeki bütün yaratıkların üzerinde sahip olduklarına inandıkları etkileri sebebiyle, Güneş ve Ay'da, dünyanın bu büyük ışık kaynaklarında, birtakım tanrısal nitelikler olduğuna inanıyorlardı.

İstanbul'da bu mezhebe mensup bazı astrologlar ve natüralistler vardır. Fakat, (428) erkeklerinin tabii olarak güneşe, kadınlarının ise aya taptıklarını (bildiğimiz) Partlar ve Medler (İranlılar ?) arasında çok daha büyük sayıda mevcutturlar. Bu insanlar ne hayat tarzlarında çok katıdırlar, ne de kendi şeriatlarının merasimlerinin çok sıkı gözlemcisidirler; ama ahlâken iyi bir yaşantıları vardır ve hemen her konuda hâkimane hareket ederler. Ruhun ölümsüz olduğuna ve işlenen günah yahut sevabın öbür dünyada ceza veya mükâfat göreceğine inanmakta sıkıntıları vardır. Ne kendilerine yapılan küfürlerin, ne haklarında söylenen hakaretâmiz sözlerin, ne de insanların kendilerine yaptıkları kötülüklerin intikamını almanın peşindedirler. Çünkü bunlara yıldızların tabii etkileri olarak bakarlar. Herhangi bir sağanak yağmur bizi ıslattığında veya Temmuz'un güneşi fazlaca hararet yaptığında kesinlikle kızmazlar.

Münâsihî (Munasihi) diye adlandırılanlara gelince, bunlar münhasıran Pythagor'culardır. Ruh göçüne, yani ruhun bedenden bedene geçmesine inanırlar. Bunlardan (429) İstanbul'da bir miktar vardır. Polonya kökenli, fakat Saray'da yetişmiş, Türk edebiyatını çok iyi bilen, burada anlattığım pek çok özel bilginin çoğunu kendisinden öğrendiğim Albertus Bobovius,[7] bu konuda İstanbullu bir eczacı ile aralarında geçen eğlenceli bir mülakatı bana anlattı. Bu (eczacı) iyi eğitim görmüş biri olduğu için sık sık onun dükkânına gidiyormuş. Yine bir gün dükkânında onunla sohbet ederken, samimi bir şekilde birçok şeyden bahsettikleri bir sırada, bu küçük şölenlerinde kendilerini rahatsız eden siyah bir köpeğe bir tekme atmış. Bu (hareket) eczacının

---

7 Bu zât, günümüze fevkalade güzel ilahiler de bırakmış olan, meşhur *Mecmûa-i Sâz ü Söz* yazarı Ali Ufkî Efendi'dir.

yüzünün rengini attırmış. Albertus adamın yüzünde kızgınlık belirtisi görüp ondan özür dilemek gerektiğini anlamış ve köpeğine hakaret ettiği için affını dilemiş. Misafirinin medeniliğinden memnun olan eczacı ona, kendisinden değil Allah'tan özür dilemesi gerektiğini, çünkü yaptığının küçük bir günah olmadığını söylemiş. Tam bu tarzda sohbet ettikleri esnada, (430) oraya Bahâî Efendi (Behai Effendi) adında bir müftü getirilmiş. Bu vesile ile müftünün ve köpeğin ruhundan bahsetme imkânı doğmuş. Bunun üzerine eczacı misafirine (A. Bobovius), buraya getirilen müftünün ruhunun haşr gününe kadar mezarda kalıp kalmayacağını sormuş. Albertus'un cevap vermekten âciz kaldığını görünce, meseleyi bizzat çözmek üzere eczacı söz almış ve ona, insanlar öldükten sonra ruhun, o insanın dünyadayken sahip olduğu karaktere ve mizaca benzer karakteri ve mizacı olan bir hayvanın kalıbına girdiğini, mesela obur birinin ruhunun bir domuza, şehvet düşkünü birinin ruhunun bir tekeye, cömert bir adamın ruhunun bir ata ve gözüaçık birinin ruhunun bir köpeğe geçeceğini ve diğerlerinin de buna benzer şekilde olacağını söylemiş, bunu ispat etmek için de ona, insanların farklı tabiatlarından ve ruhların ölümden sonra (431) ikamet edecekleri yerlerden bahseden bir kitap göstermiş. Arkasından da, İstanbul'da maalesef bu inanca mensup çok az kimse bulunduğundan şikâyet etmiş, ama yine de gerçekte her meslekten birkaç kişinin olduğunu ve asıl Kahire'de bunlardan bir hayli mevcut bulunduğunu söylemiş. Her zaman kendi mesleğinden olanlara ve kendisi için, öldükten sonra ruhlarının deve gibi, çalışkan, yumuşak, sabırlı, az yiyip içen ve Doğu'nun en uzak mıntıkalarından her türlü ecza maddesini taşıyıp getiren bir hayvana girmesi için dua ediyormuş. Ayrıca da, kendi ruhunun üç bin üç yüz altmış beş yıl bir deveden ötekine geçerek bütün dünyayı dolaştıktan sonra, daha önce hiç olmadığı kadar saf ve mükemmel bir insanın vücûduna gireceğinden şüphesi yokmuş. İşte bu eczacının -söylendiğine göre bütün Çinliler'le ortak olan- inancı buydu.

(432) *İşrâkî* (Eschraki) yahut "aydınlanmışlar" denilenlerin mezheplerine gelince, bunlar tamamen Pythagor'culardır. Bu mezhebe mensup olanlar, prensip olarak Allah fikrinin ve O'ndan (bir parça) olan sayıların temaşasına kendilerini vermişlerdir. Her ne kadar O'nun birliğinden emin iseler de, yine de birlikten gelen bir sayı olarak Trinite'yi de inkâr etmezler. Düşüncelerini iyi anlatmak için, onu üçe katlanmış bir mendilin konumuyla karşılaştırmayı örnek olarak tabii bir şekilde kullanırlar. Onlara göre, mendil açıldığı zaman aslında tek parçadan oluştuğu görülecektir. Bu insanlar, her ne kadar onda

kendi prensiplerine uygun olarak kullanılabilecek ve doktrinlerinin hakikatini ispata hizmet edebilecek birtakım yerler buluyorlarsa da, hiç de Kur'an'ın kompozisyonunun büyük hayranları değillerdir. Zor ve uyarlaması sıkıntı yaratan kısımları atıyorlar ve onların ilga edilmiş olduğunu söylüyorlar. Çünkü, gerçek mutluluğun ve Cennet'in bütün sevinçlerinin, esasında Allah'ın (433) mükemmeliyetini, ululuğunu ve yüce zatını müşahede etmekten ibaret olduğuna inanırlar. Muhammed'in basit ve maddeci ruhları kazanmak için uydurduğu, kaba hayallerle ve göklerin gülünç planıyla alay ederler, küçümserler. Şeyhler (Schecs), yahut mescitlerin ve büyük (selâtin) camilerin becerikli vaizleri bu mezheptendir. Bu mezhebe mensup olanlar, sülukların-da (tuttukları mistik yolda) titiz, gayretli, yiyip içtiklerinde kanaatkâr olup hoş bir mertebededirler ve açık yüzlüdürler. Müziğin büyük amatörleri ve oldukça iyi şairler olup, ayinlerinde kullandıkları manzum ilahiler düzenlerler. Çok cömert ve müşfiktirler ve insani zaaflara karşı çok anlayışlıdırlar. Ne pinti, ne katı, ne de kendini beğenmişlerdir. Zaten onları İstanbul'da saygıdeğer yapan da bu nitelikleridir. Gençlikte güzellik, ruhu açığa çıkaran bir şey ve yaratılmamış güzelliğin tükenmez üstünlüğünü hatırlatan bir masumiyet bulmaktan büyük zevk alırlar. (434) Yakınlarını şefkatle sevmeye her zaman amadedirler, çünkü söylediklerine göre onlar Allah'ın yarattıkları olup, onlara karşı besledikleri bu aşk kendilerini Yaratıcı'nın aşkına götürmektedir. Bunlar iyi görünümlü, asil bir çehreye sahip ve bütünüyle hoş edalı mektepli çocukları elde edebilmek için bütün gayretlerini sarf ederler. Onları itina ile perhize ve kanaatkârlığa ve mezhepleriyle ilgili diğer faziletlere alıştırmaya yönelik bir eğitime tabi tutarlar. (Dolayısıyla) bunlar bütün öteki Türkler'den daha fazla dürüst bir karakter sahibi olmakla nitelendirilmeğe layıktırlar. Onların Hıristiyan dininde doğmamış olmalarına ve bizim dinimizin sırlarıyla yetiştirilmemelerine doğrusu hayıflanıyorum.

Kendilerine *Hayretîler* (Hairetis), yani "şaşkınlığa düşmüşler" denilen, bu bahsettiğimle taban tabana zıt bir mezhep daha var. Bunlar her şeye karşı şüphe beslerler ve hiçbir şeyi asla tam olarak belirlemezler. Aksini belirtmeksizin her şeyden sızlanırlar ve gerçeği bulmak için kendilerini soru sormak zahmetine sokmazlar. Asla (kimseyi bir şeye) ikna etmeye veya (bir şeyden) vazgeçirmeye çalışmazlar ve (435) akademisyenler gibi, insan zekâsının kurnazlığı sayesinde, gerçeğin hiçbir zaman meydana çıkmamasını sağlayacak bir biçimde yalanın savunulacağını, hattâ tam aksine, birtakım numaralar ve yanıltmacalarla gerçeğin en az yalan kadar çirkin gösterilebileceğini söy-

lerler. Buradan, her meselenin yalnızca mümkün olabileceği, nihai ve kesin olamayacağı sonucunu çıkarırlar ve kesinlik kazanmayan şüpheli şeyler için, sanat ve bilim alanına nüfuz etme zahmetine girmeden, "*Allah bilir* (Allah bilur), *bize karanlık* (bize karanuk), yani "*biz bilemeyiz*" demekle yetinirler. Bununla beraber aralarında, ileride müftü (Mouftis) olacak vaizler yetiştirmekten geri kalmazlar. Ama bu görevde de öteki görevlerde yaptıkları gibi, yani ilgisizce davranırlar ve her zaman için isteyenin lehine, sonuna *Vallâhu a'lemu bi's-savâb* (Welahu calem bissenah), yani "en iyisini Allah bilir" sözlerini ekledikleri fetvalar vermeye hazırdırlar.

(436) Yaşantıları müreffeh ve rahattır. Kendi tabii eğilimlerini takip etmeye her zaman için bir arzu duymakla beraber, dinin istediği şeyleri tamı tamına yerine getirirler ve medeni kanunların emrettiklerine harfiyen uyarlar. Yanlarında bir refakat eden olduğunda, kötü izlenim bırakmamak için şarap içerler, ama kendi aralarında bir araya geldiklerinde, sohbet etmeye ve ruhi uyuşukluklarını gidermeye çok katkısı olan, içine esrar (Opium) karıştırılmış birtakım karışımlar içerler. Bunun buharından iyice sarhoş olduklarında, kendilerine yapılan bütün tekliflere -birkaç direniş olsa da- uyumlu hale gelirler, çünkü bir düşüncenin doğruluğuna bir başkasından daha ziyade kanidirler. Fakat bu mezhebin kuvvetle etkilediği kendi dostlarına karşı daha ziyade sevecenlikleri vardır. Onlar her ne kadar *İdrakîler* "dogmatik inatçılar" olarak niteleseler de, müftülük görevine kadar gelebilmiş o mezhebin mensupları, bereket ki *Hayretîler*'e mensup olanlardan daha fazla (437) bu işi götürmektedirler, çünkü belirli, kesin prensipler üzerinde hareket ettiklerinden, devletin önemli işleriyle ilgili fetvaları imzalarken daha ihtiyatkâr davranıyorlar ve bazı durumlarda, gerçek duygularına ihanet etmektense görevi bırakmayı tercih ediyorlar. Oysa ötekiler (Hayretîler) zaten tabiat itibariyle ihmalkâr olduklarından, verilen hükmün sağlamlığından çok, önlerine çıkan fırsatın gösterdiği tarafın çıkarına fetvayı imzalıyorlar. O tarzda ki, her zaman onların mütalaalarına uygun cereyan etmeyen olaylar, başarısızlıkların daha çok, öteki (devlet görevli)lerinden daha sık meslekten kovulan yahut ölümle cezalandırılan müftülere yüklenmesine yol açıyor.

(Burada) Türkler arasında bulunan bütün mezheplerin tam bir kataloğunu yapmaya çalışmayacağım. Bu bölümü bitirmeden önce yalnız şunu söyleyeceğim ki, bunlardan, imparatorlukta ne kadar çok şehir ve mektep varsa, o kadar var ve hiçbir becerikli ve ihtiraslı vaiz yok ki bunlardan birine mensup olmasın (438) veya içlerinde bunların bir müridi bulunmasın. Bir kelimeyle,

din konusundaki bu düşünce çeşitliliği Türkler arasında, her ne kadar düşmanlarından intikam alma ve devletin nizamını sarsma amacı taşımasa da, hemen hemen sonsuzdur ve hangi milletten olursa olsun, hiçbir karşılaştırmaya gerek bırakmayacak kadar, Hıristiyanlar'dakinden daha büyüktür. İster bilerek, ister zorla, ister ilgi yoluyla olsun, Muhammedî hurafenin içine giren bu (çeşitlilik) durumunu, ancak milletlerin çeşitliliğine benzetebilirim.

KAYNAKÇA

I. BASILMAMIŞ KAYNAKLAR

A) ARŞİV BELGELERİ

BOA, *MAD*, nr. 2873.

BOA, *MD*, nr. 3, 5, 22, 27, 47, 48, 60, 62, 68, 72.

BOA, *Baş Mukataa Kalemi*, 5000/13 no'lu belge.

İŞSA, *Evkaf-ı Hümâyun Müfettişliği Sicilli* nr. 4/2.

İŞSA, *Rumeli Sadâreti Mahkemesi Sicilli*, nr. 20/3.

B) YAZMA ESERLER

Abdullâtîf Kudsî, *Keşfü'l-İ'tikad fi'r-Reddi 'alâ Mezhebi'l-İlhâd*, Bursa Ulucami Ktp., 1479 numaralı mecmua içinde.

Âlî (Gelibolulu Mustafa), *Künhü'l-Ahbâr,* 4. kısım, AÜDTCF (İsmail Sâib Efendi) Ktp., kısım: I, nr. 1783.

Azîz Mahmud Hüdâyî, *Tezâkir-i Hüdâyî*, Süleymaniye (Fatih) Ktp., nr. 2572.

Bandırmalızâde Hâşim Mustafa el-Üsküdârî, *Etvâru'l-Melâmîyyîn ve Esrâru'l-İlâhiyyîn,* Millet Ktp., Manzum, 737 numaralı mecmua içinde.

Gaybî Sun'ullah Efendi, *Sohbetnâme,* Süleymaniye (Hacı Mahmud) Ktp., 3137 numaralı mecmua içinde.

Hasanbeğzâde, *Târîh-i Hasan Beğzâde*, Süleymaniye (Hafid Efendi) Ktp., nr. 225.

İbn Kemal, *es-Seyfü'l-Meslûl fî Sebbi'r-Resûl,* Süleymaniye (Kasideci Süleyman Sırrı) Ktp., 710 numaralı mecmua içinde.

___, *Risâle fî Efdaliyyet'i Muhammed Aleyhisselâm 'alâ Sâiri'l-Enbiyâi ve'l-Mürselîn 'Aleyhimüsselâm*, Süleymaniye (Esad Efendi) Ktp., 3618 numaralı mecmua içinde.

İdrîs-i Bitlîsî, *Heşt Bihişt,* Süleymaniye (Esad Efendi) Ktp., nr. 2197.

Lâlîzâde 'Abdülbâkî, *Sergüzeşt,* Süleymaniye (Pertev Paşa) Ktp., nr. 636.

Lutfî Paşa, *Halâsü'l-Ümme fî Ma'rifeti'l-Eimme,* Süleymaniye (Ayasofya) Ktp., nr. 2877.

Mahmud el-Kefevî, *Ketâibü A'lâmi'l-Ahyâr,* Süleymaniye (Halet Efendi) Ktp., nr. 630.

Mehmed Amîkî Risâlesi (*Eyyühe'l-Veled*), Süleymaniye (Halet Efendi) Ktp., 764 numaralı mecmua içinde.

Molla Ahaveyn, *Risâletün mübâreketün li-Mevlâna Ahaveyn Rahmetullâhi ʿaleyh* (*Risâle fî Ahkâmi'z-Zindîk*), Süleymaniye (İbrahim Efendi) Ktp., 859 numaralı mecmua içinde.

Molla İlâhî-i Simâvî, *Risâle-i Ahadiyye,* Süleymaniye (Şehid Ali Paşa) Ktp., nr. 1390.

___, *Meslekü't-Tâlibîn,* Süleymaniye (Mihrişah Sultan) Ktp., nr. 195.

Muhyiddîn Muhammed b. Mustafa el-'İmâdî (Şeyh Yavsî), *Hadîkatü'l-Hakayık fî Şerhi Keşfi Esrâri'd-Dekayık,* Süleymaniye (Hacı Mahmud) Ktp., nr. 2620.

Musa Kâzım, *Kitâb-ı Terceme-i Vâridât-ı Bedreddîn,* Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2174.

Münîrî-i Belgrâdî, *Silsiletü'l-Mukarrebîn ve Menâkıbu'l-Müttekîn*, Süleymaniye (Şehid Ali Paşa) Ktp., nr. 2819.

Müstakîmzâde Süleyman Sâdeddîn, *Ahvâl-i Melâmîyye-i Şuttâriyye,* Millet (Ali Emîrî) Ktp. Şerʿiye, nr. 1051.

Nûreddînzâde, *Şerhun li-Vâridâti Bedri'l-Milleti ve'l-Hakk ve't-Takvâ ve'd-Dîn,* Süleymaniye (Birinci Serez) Ktp., nr. 1103.

Oğlan Şeyh İbrahim, *Kasâid,* Süleymaniye (Halet Efendi ilâvesi) Ktp., nr. 123.

___, *Kutbiyye-i Dil-i Dânâ*, Türk Tarih Kurumu Ktp., nr. Y 333.

Şeyh Bedreddîn, *Vâridat,* Kâmil Şâhin Özel Kütüphanesi nüshası.

___, *Vâridat,* Süleymaniye (Hacı Mahmud) Ktp., 02841 numaralı mecmua içinde.

___, *Câmiʿu'l-Fusûleyn,* Millet (Feyzullah Efendi) Ktp., nr. 00701.

___, *Matlaʿu Husûsi'l-Kilem fî Meʿânî Fusûsi'l-Hikem*, Süleymaniye (Hâlis Efendi) Ktp., nr. 2985.

___, *et-Teshîl,* Bayezit Devlet Ktp., nr. 02303.

et-Temîmî (Takıyyüddîn ibn 'Abdilkadir), *Tabakâtü'l-Hanefiyye,* Bayezid (Veliyyüddîn Ef.) Ktp., nr. 1609.

Yusuf Sinan Efendi, *İbtâl-i Rüsûhî* (*Tadlîlü't-Te'vîl*), Süleymaniye (Esad Efendi) Ktp., 3689 numaralı mecmua içinde.

II- BASILI KAYNAKLAR

A) ARŞİV BELGELERİ

Ahmed Refik, "Osmanlı devrinde Râfizîlik ve Bektaşîlik", *DEFM*, IX/2 (1932).

B) KİTAPLAR

Abdullah b. el-Mu'tezz, *Kitâbu Tabakâti'ş-Şu'arâ fî Medhi'l- Hulefâ ve'l-Vüzerâ*, ed. Abbas İkbal, London 1939.

Abdurrahman Şeref, *Târîh-i Osmânî*, İstanbul 1315, I. cilt.

Afşar-ı Şîrazî, Ahmed, *Mütûn-i 'Arabî ve Fârisî der bâre-i Mâni ve Mâneviyyet*, Tahran 1335 ş.h. /1956.

Ahmed Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, VIII. cilt, İstanbul 1309.

___, *Kısas-ı Enbiyâ*, Peygamberler Tarihi, XX. cüz, İstanbul 1955, Türk Neşriyat Yurdu.

Âşık Çelebi, *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*, faks. nşr. G. M. Meredith-Owens, Londra 1971.

Âşıkpaşazâde, *'Âşıkpaşazâde Târîhi*, nşr. âlî Beğ, İstanbul 1332.

Atâyî (Nev'îzâde), *Zeyl-i Şakâyık*, İstanbul 1268.

el-Bağdadî (Abdulkahir), *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Kahire 1964.

el-Bîrunî, *Kitâbu'l- Âsâri'l-Bâkıye 'ani'l-Kurûni'l-Hâliye*, nşr. Edouard Sachau, Leipzig 1878.

Binbir Gece Masalları, çev. A. Şerif Onaran, İstanbul 1993, XVI. cilt.

el-Buhârî (Muhammed b. İsmâil), *Sahîhü'l-Buhârî*, IX. cilt, Mısır (tarihsiz).

Celâlzâde Mustafa (Koca Nişancı), *Tabakatü'l-Memâlik ve Derecâtü'l-Mesâlik*, faks. nşr. Petra Kappert, Wiesbaden 1981.

Ebu'l- 'Alâ el-Ma'arrî, *Risâletü'l-Gufran*, nşr. Bintü'ş-Şâtı', Kahire 1950.

Elvan Çelebi, *Menâkıbü'l-Kudsiyye fî Menâsıbi'l-Ünsiyye*, nşr. İsmail E. Erünsal, A. Yaşar Ocak, 2. baskı, Ankara: TTK Yay., 1995.

el-Eş'arî (Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail), *Makalâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, nşr. Helmuth Ritter, Wiesbaden 1980.

Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, I. ve II. ciltler, İstanbul 1314.

Fatih'in Şiirleri, Haz. Kemal Edip Ünsel, Ankara:TTK Yay., 1946.

Feridun Beğ, *Münşeâtü's-Selâtîn*, İstanbul 1265, 2 cilt.

el-Fetâvâ el-Hindiyye, İstanbul (tarihsiz), II. cilt.

el-Gazzâlî (Ebû Hâmid), *Faysalü't-Tefrika*, nşr. M. Bedreddîn el-Halebî, Kahire 1325.

___, *el-İktisad fi'l-İ'tikad*, Kahire 1382-1962.

Hâfiz Hüseyin Ayvansarâyî, *Hadîkatü'l-Cevâmi'*, İstanbul 1281, 2 cilt.

Halil b. İsmail, *Menâkıb-ı Şeyh Bedreddîn*, nşr. A. Gölpınarlı-İsmet Sungurbey, İstanbul: Eti Yay., 1967.

Halet, *Terceme-i Hâl-i Mevlânâ Lutfullah*, İstanbul 1296, Bakırcıbaşı Mehmed Efendizâde Süleyman Efendi Matbaası.

el-Himyerî, Ebû Sa'îd, *el-Hûru'l-'Îyn*, nşr. Kemal Mustafa, Kahire 1368.

Hoca Sa'deddîn, *Tâcü't-Tevârîh*, İstanbul 1279-1280, 2 cilt.

Hüseyin, *Bedâyi'u'l-Vekayi*, nşr. A. S. Tveritinova, Moskova 1961, 2 cilt.
İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, III. cilt, İstanbul 1243.
İbn Battuta, *Mühezzeb Rihletü ibn Battûta*, nşr. Ahmed el-Avâmirî Bek-M. Ahmed Câdu'l-Mevlâ Bek, Kahire 1933, 2 cilt.
İbn Bedrûn, *Kimâmetü'z-Zehr ve Ferîdetü'd-Dehr*, Kahire 1340.
İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâü'l-Gumr bi-Enbâi'l-'Umr*, Kahire 1389-1969, I. cilt.
___, *ed-Dürerü'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, Haydarabad 1349, II. cilt.
İbn Haldun, *Târîhu İbn Haldun*, nşr. 'Abdurrahman b. Sahr, Beyrut 1966, IV. cilt.
İbn Kemal, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, nşr. Şerafettin Turan, Ankara 1970, I. defter.
___, "Risâletün fî mâ yete'allaku bi-tashîhi lafzi'z-zindîk", *Resâilü İbn Kemal*, İstanbul 1316, II. cüz.
İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Kahire 1932, X. cilt.
İbnü'l-Cevzî ('Abdurrahman), *Telbîsu İblîs*, nşr. M. Emîn el-Hancî- M. Münîr ed-Dımaşkî, Kahire 1340.
İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*, nşr. F. Wüstenfeld, G"ttingen 1835.
___, *Târîhü'l-Kâmil*, Kahire 1301, V. ve VI. cilt.
___, *el-Kâmil fi't-Târîh*, nşr. C. J. Tornberg, Leiden, Brill 1871, VI. cilt.
İbnü'l-'İbrî (Gregorius Ebu'l-Ferec), *Tarîhu Muhtasari'd-Düvel*, Beyrut 1958.
İbnü'n-Nedîm, *Kitâbü'l-Fihrist*, Kahire (tarihsiz).
İbrahim Peçevî, *Târîh-i Peçevî*, İstanbul 1283, I. cilt.
el-İsfahânî, Ebu'l-Ferec, *Kitabü'l-Eğânî*, Kahire 1323, III.,VI. cilt.
el-İsferâyinî, Ebu'l-Muzaffer, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, Kahire 1983.
Kâtip Çelebi, *Keşf el-Zunûn*, nşr. Şerefeddin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge, İstanbul 1971, I. cilt.
Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, nşr. İbrahim Kutluk, Ankara 1981, TTK, Yay., 2 cilt.
Kitab-ı Mukaddes, İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 1995.
La'lîzâde 'Abdulbâkî, *Risâle-i Melâmîyye-i Bayramîyye* (*Sergüzeşt*), İstanbul 1156.
Lâmi'î Çelebi, *Terceme-i Nefehâtü'l-Üns*, İstanbul 1270.
Lâtîfî, *Tezkire-i Lâtîfî*, İstanbul 1314.
Lutfî Paşa, *Tevârîh-i Âl-i 'Osman*, nşr. Ali Beğ, İstanbul 1341.
___, *Âsafnâme des Lûtfî Pascha*, nşr. Rudolf Tschudi, Berlin 1910,
el-Mâverdî (Ebu'l-Hasan Ali b.), *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, Kahire 1909.
el-Mes'ûdî, *Mürûcü'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher*, nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamid, Kahire 1384/1964, 4 cilt.
Mevlânâ 'İsa, *Câmi'ü'l-Meknûnât*, Türk Tarih Kurumu Ktp., nr. Y 240/4.

Muhammed el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-âsâr fî A'yâni'l-Karni'l-Hâdî 'Aşer*, Kahire 1284, I. cilt.
Muhyî-i Gülşenî, *Manâkib-i İbrâhîm-i Gülşenî*, yay. Tahsin Yazıcı, Ankara: TTK Yay., 1982.
Müneccimbaşı, *Sahâifü'l-Ahbâr*, İstanbul 1285, III. cilt.
Na'îmâ, *Târîh-i Na'îmâ*, İstanbul, Matbaa-i Âmire, I. cilt.
Neşrî, *Kitab-ı Cihannümâ*, nşr. Fr. Taeschner, Leipzig 1955, 2 cilt.
Nişancı Mehmed Paşa, *Târîh-i Nişancı Mehmed Paşa*, İstanbul 1279, Tab'hane-i 'Âmire.
Niyâzî-i Mısrî, *Divan*, Bulak 1259.
Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, nşr. Charles Schefer, Paris 1897.
D'Ohsson, Mouradgea, *Tableau Général de l'Empire Ottoman*, Paris 1788, I. cilt.
Oruç Beğ, *Die Frühosmanischen Jahrbücher des Urudsch* (*Tevarih-i Âl-i Osman*), nşr. Franz Babinger, Hannover 1925.
Râşid Mehmed, *Târîh-i Râşid*, İstanbul 1282, I. cilt.
er-Râzî, Ebûbekr Zekeriyyâ, *Resâ'il Falsafiyya li-Muhamed b. Zakariyyâ ar-Râzî*, Kahire 1939.
Ricaut, Paul, *The Present State of the Ottoman Empire*, Londra 1668.
___, *Histoire de l'Etat Présent de l'Empire Ottoman*, Paris 1670.
Sarı 'Abdullah, *Semerâtü'l-Fuâd*, İstanbul 1277.
es-Se'âlibî, Ebû Mansûr, *Gureru Ahbâri Mülûki'l-Fürs ve Siyerihim*, nşr. H. Zotenberg, Paris 1900.
Sehî, *Sehî Beğ Tezkiresi* (*Heşt Bihişt*), faks. nşr. Günay Kut, Harvard Üniv. 1978.
es-Sem'ânî, *Kitâbü'l-Ensâb*, nşr. D. S. Margoliouth, Leiden 1912.
es-Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût*, Beyrut (tarihsiz), X. cilt.
Seyyid Murtazâ, *Kitâbü'l-Emâlî*, Haydarabad 1367 (1948), Matbaa-i Cemiyyet-i Dairetü'l-Maarif, I. cilt.
Silâhdar Fındıklılı Mehmed, *Silâhdar Tarihi*, İstanbul 1928, I. cilt.
Solakzâde, *Târîh-i Solakzâde*, İstanbul 1297.
es-Süyûtî (Celâleddîn), *Buğyetü'l-Vu'ât*, Kahire 1326.
___, *Târîhü'l-Hulefâ*, 3. baskı, Kahire: 1383-1964,
es-Sübkî, Tâceddîn, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, nşr. Muhammed et-Tenâhî, Kahire 1388, V. cilt.
es-Sühreverdî, Şihâbeddîn Ebû Hafs, *'Avârifü'l-Ma'ârif* (*İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn* kenarı), Bulak 1289, I. cilt.
eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, nşr. M. S. Kîlanî, Kahire 1961, I. cilt.

Şükrullah, *Behcetü't-Tevârîh*, nşr. Nihal Atsız, Osmanlı Tarihleri I içinde, İstanbul: Türkiye Yay., 1949.

et-Taberî, *Târîhü'r-Rusül ve'l-Mülûk,* nşr. De Goeje, Leiden 1901, III. cilt.

Taşköprülüzâde Ahmed, *eş-Şakayıkü'n-Nu'mâniyye* (Mecdî terc.), İstanbul 1269.

___, *Mevzû'âtu'l-'Ulûm*, İstanbul 1313, I. cilt.

et-Teftâzânî (Sâdeddîn), *Şerhü'l-'Akâid* (Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi), haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982.

Tursun Beğ, *Tarih-i Ebü'l-Feth,* nşr. Mertol Tulum, İstanbul Fetih Derneği Yay.

Usûlî, *Usûlî Dîvanı*, nşr. Mustafa İsen, Ankara: Akçağ Yay., 1990.

ez-Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidal*, Kahire 1325, III. cilt.

III- BAŞVURU KİTAPLARI

Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333, II. cilt.

Encyclopédie de l'İslâm, 1. ve 2. baskılar, Leiden 1954-...

Encyclopaedia Iranica, Londra 1985-.

İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1940-1988.

Mecduddîn Firuzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Kalküta 1285, 3 cilt.

Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, İstanbul 1311, II. cilt.

Şemseddin Sâmi, *Kâmûsü'l-A'lâm*, İstanbul 1314, V. cilt.

Türk Ansiklopedisi, İstanbul 1940-1984.

Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1988-.

IV- MODERN ARAŞTIRMALAR

A) KİTAPLAR

Adıvar, A. Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 2. baskı, İstanbul: Remzi Kit., 1970.

Ahmed Râsim, *Resimli ve Haritalı Osmanlı Tarihi*, İstanbul 1326, I. cilt.

Akdağ, Mustafa, *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi*, 2 cilt, 3. baskı, İstanbul: Tekin Yay., 1979.

Anıl, Yaşar Şahin, *Osmanlı Döneminde İki Dava: Şeyh Bedreddîn ve Midhat Paşa Davaları*, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 1995.

'Atvân, Hüseyn, *ez-Zendeka ve'ş-Şu'ûbiyye fi'l-'Asri'l-'Abbâsiyyi'l-Evvel*, Beyrut, 1984, Dâru'l-Cîl.

Balivet, Michel, *Roumanie Byzantine et Pays de Rum Turc: Histoire d'Une Espace d'Imbrication Gréco-Turque*, İstanbul 1994, Les Editions Isis.

___, *İslâm Mystique et Révolution Armée dans les Balkans Ottomans: Vie du Cheikh Bedreddîn, "le Hallâj des Turcs" (1358/59-1416)*, İstanbul: Les Editions Isis, 1995.

Bayramoğlu, Fuat, *Hacı Bayram-ı Velî: Yaşamı-Soyu-Vakfı*, 2 cilt, Ankara: TTK Yay., 1981.
Browne, E. G., *A Literary History of Persia*, I. cilt, Londra 1905.
Cahen, Claude, *Pre-Ottoman Turkey*, Londra 1968.
___, *La Turquie Pré-ottomane*, İstanbul-Paris 1988.
Cem, İbnüttayyar Semahaddin, *İslâm İlâhiyatında Şeyh Bedreddîn*, İstanbul 1966, Üçdal Neşr.
Cerrahoğlu, A., *Meselesi*, İstanbul: Çığ Yay., 1966.
Chevalier, Jean, *Le Soufisme et la Tradition İslâmique*, Paris 1974.
Chokr, Melhem, *Zandaqa et Zindîqs en İslâm au Second Siecle de l'Hégire*, Institut Français de Damas, Şam 1993.
Corbin, Henry, *Histoire de la Philosophie İslâmique*, Paris 1964.
Dânişmend, İ. Hâmi, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul 1971, 2. baskı, I. cilt.
Dindar, Bilâl, *Saykh Badr al-Dîn Mahmûd et Ses Vâridât*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1990.
Doğrul, Ö. Rıza, *İslâm Tarihinde İlk Melâmet*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1950.
Dûrî, Abdülaziz, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, çev. Hayrettin Yücesoy, İstanbul 1991,
Düzdağ, M. Ertuğrul, *Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi Fetvâları*, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1972.
Ebû ʻAvz, ʻÂtıf Şükrü, *ez-Zendeka ve'z-Zenâdıka*, Amman (tarihsiz).
Ergin, Osman Nuri, *Mecelle-i Umûr-ı Belediye*, İstanbul 1338-1922, I. cilt.
Erünsal, İsmail E., *XV-XVI. Asır Bayramî-Melâmîliği'nin Kaynaklarından ʻAbdurrahman el-ʻAskerî'nin Mir'âtü'l-ʻIşk'ı*, Ankara:,TTK Yay., 2003.
Eyüboğlu, İ. Zeki, *Şeyh Bedreddin ve Vâridat*, İstanbul 1980, Der Yay.
Fakhry, Majid, *Histoire de la Philosophie İslâmique*, Fr. çev. Marwan Nasr, Paris 1989.
Filipoviç, Nedim, *Princ Musa i Sejh Bedreddin*, Sarajevo 1971.
Fleischer, Cornell H., *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Âlî (1541-1600)*, Princeton Univ. Press 1986.
Gibb, E. J. W., *A History of Ottoman Poetry*, Londra 1907, II. cilt.
Gibb, Hamilton A. R., *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev. K. Durak-A. Özkök- H. Yücesoy - K. Dönmez, İstanbul 1991.
Gibb, H.A.R. &Bowen, Harold, *İslâmic Society and the West*, Oxford University Press 1957 (y.b. 1969), c. I, b"l. II.
Gökbilgin, M. Tayyib, *XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livâsı*, İstanbul 1952, İÜ Edebiyat Fak. Yay.

___, *Osmanlı Müesseseleri Teşkilâtı ve Medeniyeti Tarihine Genel Bakış,* İstanbul 1977, İÜ Edebiyat Fak. Yay.

Gökyay, O. Şâik, *Molla Lutfî,* Ankara 1987, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Türk Büyükleri Dizisi: 68.

Gölpınarlı, Abdülbâki, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul 1931; 2. baskı, İstanbul 1992.

___, *Kaygusuz Vizeli Alâeddin, Hayatı ve Şiirleri*, İstanbul 1933, Remzi Kitaphanesi.

___, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul 1953.

___, *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İstanbul: Gerçek Yay., 1969.

___, *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*, Ankara: TTK Yay., 1973.

___, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyim ve Terimler*, İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevi, 1977.

Grenard, Fernand, Le *Turkestan et Le Tibet,* (*La Haute Asie: 2*), Paris 1898.

Guidi, Michelangelo, *La Lotta tra l'İslâm e il Manicheismo: Un libro di Ibn al-Mukaffa' contro il Corano confutato da al-Qasim b. Ibrâhîm*, Roma 1927.

Gürsel, Nedim, *Şeyh Bedreddin Destanı Üzerine*, İstanbul 1978.

Hammer, Joseph de, *Histoire de l'Empire Ottoman*, Paris 1837, VIII. cilt.

Hitti, Philipp K., *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1980, II. cilt.

Hodgson, M. G. S., *İslâm'ın Serüveni, Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, I. ve III. cilt, İstanbul: İz Yay., 1993.

İnalcık, Halil, *The Ottoman Empire: The Classical Age* (*1300-1600*), Londra 1971.

İnan, Y. Ziya, *İslâmda Melâmîliğin Tarihi Gelişimi*, İstanbul: Bayramaşık Yay., 1976.

Kaygusuz, B. Nusret, *Şeyh Bedreddin Simâvenî*, İzmir: İhsan Gümüşayak Matbaası, 1957.

Kılıçbay, M. Ali, *Feodalite ve Klâsik Dönem Osmanlı Üretim Tarzı*, Ankara 1985.

Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 3. baskı, Ankara: DİB. Yay., 1976.

___, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Ankara: TTK Yay., 1952.

Kurdakul, Necdet, *Bütün Yönleriyle Bedreddîn*, İstanbul: Döler Reklam Yay., 1977.

Kütükoğlu Mübahat S., *Lûtfî Paşa Âsafnâmesi* (*Yeni Bir Metin Tesisi Denemesi*), İstanbul 1991.

Laoust, Henri, *Les Schismes dans l'İslâm*, Paris 1965, Payot.

Levend, âgâh Sırrı, *Türk Edebiyatı Tarihi I: Giriş*, Ankara: TTK Yay., 1973.

Lewis, Bernard, *Tarihte Araplar*, çev. H. Dursun Yıldız, İstanbul: İÜ Edebiyat Fak. Yay., 1979.

___, *Istanbul et la Civilisation Ottomane*, Fr. çev. Yves Thoraval, Paris 1990, ed. J. Clatts.

___, *Ortadoğu*, çev. Mehmet Harmancı, İstanbul: Sabah Kit., 1996.

Lindner, R. Paul, *Nomads and Ottoman in Medieval Anatolia*, Indiana University, Bloomington 1983.

Mantran, Robert, *La Vie Quotidienne a Istanbul au Siecle de Soliman le Magnifique*, 2. baskı, Paris: Hachette, 1990.

___, 17. *Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul: Kurumsal, İktisadî, Toplumsal Tarih Denemesi*, I. cilt, çev. M. Ali Kılıçbay-Enver Özcan, Ankara: TTK Yay., 1990.

Massignon, Louis, *La Passion de Husayn Ibn Mansûr Hallaj*, 4 cilt, Paris: Gallimard (Nouvelle Edition), 1975.

Mehmed Şerefeddîn (Yaltkaya), *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddîn*, İstanbul: Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, 1340-1924.

Mélikoff, Iréne, *Abu Muslim: Le Porte-hache du Khorassan*, Paris 1962, Adrian Maisonneuve.

Modern Çağda Ulemâ, ed. Ebubekir Bagader, çev. Osman Bayraktar, İstanbul: İz Yay., 1993.

Mumcu, Ahmet, *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl*, 2. Baskı, Ankara: Birey ve Toplum Yay., 1985.

Nâzım Hikmet, *Simavne Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin Destan*ı, İstanbul 1968, 2. baskı

Nefisi, Seid, *Azerbaycan Gehremanı Babek Hurremdini*, Bak– 1990.

Ocak, A. Yaşar, *La Révolte de Baba Resul ou la Formation de l'Hétérodoxie Musulmane en Anatolie au XIIIe Siecle*, Ankara 1989.

___, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler*, Ankara: TTK Yay., 1992.

___, *Babaîler İsyanı Yahut Alevîliğin Tarihsel Altyapısı*, 2. baskı, İstanbul: Dergâh Yay., 1996.

Öz, Baki, *Osmanlı'da Alevî Ayaklanmaları*, İstanbul: Ant Yay., 1992.

Runciman, Steven, *Le Manichéisme Médiéval*, Paris: Payot, 1949.

Sadık Vicdânî, Ebû Rıdvan, *Tomâr-ı Turuk-ı 'Aliyye: Melâmîlik*, İstanbul 1338-1340.

Sadighi, Gholam Hussein, *Les Mouvements Religieux Iraniens au IIe et IIIe Siecle de l'Hégire*, Paris 1938.

Salis, Renzo Sertoli, *Muhteşem Süleyman*, çev. Şerafettin Turan, Ankara: A.Ü. DTCF Yay., 1963.

Shaw, Stanford J., *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, I. cilt, çev. M. Harmancı, İstanbul: E Yay., 1982.

Sertoğlu, Midhat (editör), *Mufassal Osmanlı Tarihi*, I. ve II. cilt, İstanbul: İskit Yayınevi, 1957.

Saulnier, Mine G.,*Gülün Öteki Adı: Kathar Şövalyelerinden Şeyh Bedreddin Yiğitleri'ne*, İstanbul 1989.

Sourdel, Dominique, "The Abbaside Caliphate", *The Cambridge History of İslâm,* 1. cilt, Londra 1970.

Tek, Abdürrezzak, *Melâmet Risâleleri, Bayramî Melâmîliğine Dâir*, Bursa 2007, Emin Yay.

Timuroğlu, Vecihi, *Şeyh Bedreddin, Vâridat*, Ankara: Türkiye Yazıları Yay., 1979.

Turan, Osman, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul 1971.

Udeh, Abdülkadir, *et-Teşrî'u'l-Cinâiyyu'l-İslâmî*, Kahire 1960, II. cilt.

Unan, Fahri, *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*, Ankara: TTK. Yay., 2003.

Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, 6. baskı, I. cilt, Ankara: TTK Yay., 1994.

___, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, 1. baskı, Ankara: TTK Yay., 1965.

Werner, Ernst, *Büyük Bir Devletin Doğuşu: Osmanlılar (1300-1481) 2: Halk Ayaklanmaları ve Askerî Feodalizm,* çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1988.

Yener, Cemil, *Şeyh Bedreddin - Vâridat*, İstanbul: Elif Yay., 1970.

Yetkin, Çetin, *Etnik ve Toplumsal Yönleriyle Türk Halk Hareketleri ve Devrimler*, 1. baskı, 1. cilt, İstanbul: May Yay., 1974.

Zaman, Muhammad Qasim, *Religion and Politics under the Early Abbasids: The Emergence of the Proto-Sunni Elite*, Leiden 1997.

Zelyut, Rıza, *Osmanlıda Karşı Düşünce ve İdam Edilenler*, 1. baskı, İstanbul: Alan Yay., 1986.

Ek Kaynakça

Altınok, Baki Yaşa, *Hacı Bayram Veli, Bayramîlik, Melâmîlik ve Melâmîler,* Ankara 1995,Oba Kitabevi.

___, *Şeyh Bedreddin ve Vâridat*, Ankara: Oba Yay., 2004.

Bolat, Ali, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, İstanbul: İnsan Yay., 2003.

Canım, Rıdvan, Lâtifî, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tezkiretü'n-Nuzamâ*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay., 2000.

Cerrahoğlu, Abdurrahman, *Dünkü ve Bugünkü Melâmîler*, İstanbul 1985.

Çerçi, Faris, *Gelibolulu Mustafa Âlî ve Künhü'l-Ahbâr'ında II. Selim, III. Murat ve III. Mehmet Devirleri*, II. Cilt, Kayseri 2000.

Engin, Refik, *Sıradışı Bir Tasavvufçu: Şeyh Bedreddin*, İstanbul: IQ Yay., 2008.
Horster, Paul, *Zur Anwendung Des İslâmischen Rechts im 16. Jahrhundert: Die Juritischen Darlegungen* (Ma'rûzât) *Des Schejch ül-İslâm Ebû Su'ûd* (*Gest. 1574*), Stuttgart 1935, Verlag Von Kohlhammer.
İliç, Slobodan, *Hüseyin Lâmekânî: Ein osmanischer Dichter und Mystiker und sein literarisches Werk* (Wiesbaden 1999, Harrasowitz Werlag)
İsen, Mustafa, *Künhü'l-Ahbar'ın Tezkire Kısmı*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay., 1994.
Konur, Himmet, *İbrahim Gülşenî, Hayatı, Eserleri, Tarikatı*, İstanbul: İnsan Yay., 2000.
Legitimizing the Order, eds. Hakan T. Karateke & Maurus Reinkowski, Leiden 2005, Brill.
Öcal, Şamil, *Kemalpaşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 2000.
Sahillioğlu, Halil, *Koca Sinan Paşa'nın Telhisleri*, İstanbul 2004.
Şeyh Bedreddin (*1358?-1420*) (Kayseri Sempozyumu,14 Mart 1996), ed. A. Hulûsi Köker, Kayseri: EÜ Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yay., 1997.
Usluer, Fatih, *Hurufîlik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*, İstanbul: Kabalcı Yay., 2009.
Yüksel, Müfid, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul: Bakış Yay., 2002.

B) MAKALELER

Abdülhüseyn b. Kûb, "Zendeka ve zenâdıka der keşmekeş-i mücâdelât bâmüslimîn", *Rehnumây-ı Kitab*, 7-8 (1343-44 /1924-25).
Algar, Hamid, "Hur–fiyya", *EIr*.
___, "The Hamzeviye: A deviant movement in Bosnian Sûfism", *IS*,36/2,3 (1997).
___, "Bayramîye", *Oxford Encyclopaedia of the Modern İslâmic World*, Oxford.
___, "Astarâbâdî, Fazlallâh", *EIr* .
Azamat, Nihat, "Hamza Bâlî", *TDVİA*.
Babinger, Franz. "Schejh Bedr ed-din, der Sohn des Richters von Simaw", *Der İslâm*, XI (1921).
___, "Von Amurath zu Amurath", *Oriens*, 3 (1950).
Balivet, Michel, "Deux partisants de la fusion religieuse des chr,tiens et des musulmans au XVe siecle: Le Turc Bedreddin de Samavna et le Grec Georges de Trébizondie", *Byzantina*, 10 (1980).
___, "Byzantins judaisants et Juifs İslâmisés: Des Kühhân (Kâhin) aux Xionai (Xionioä)", *Byzantion*, LII (1982).

___, “Derviches turcs en Roumanie latine: Quelques remarques sur la circulation des idées au XVe siecle”, *BF*, XI (1987).

___, “Derviches, papadhes et villageois: Notes sur la pérennit, des contacts İslâmo-chrétiens en Anatolie centrale”, *JA*, 3-4 (1987).

___, “Chrétiens secrets et martyrs christiques en İslâm Turc (XIIIe-XVIIe siecles)”, *İslâmochristiana*, 16 (1990).

Bausani, A. “Hurûfiyya”, *EI²*.

Bedevî, A., “Muhammed İbn Zekeriyya el-Râzî”, *İslâm Düşünce Tarihi*, ed. M. M. Şerif, Türkçe çev. ed. Mustafa Armağan, İstanbul 1990, II. cilt.

Blochet, M. Edgar, “Etudes sur l’ésotérisme musulman”, *JA*, XX/2 (Temmuz-Ağustos 1902).

Bobcev, S. S., “Deliorman Türkleri’nin Kökeni”, çev. Türker Acaroğlu, *Belleten*, 203 (1988).

Bostan, İdris, “Kuyûd-ı Mühimmât Defterleri’nin Osmanlı Teşkilât Tarihi Bakımından Önemi”, *Osmanlı-Türk Diplomatiği Semineri* (30-31 Mayıs 1994, İstanbul), İstanbul 1995.

Colpe, C., “Anpassung des Manichaismus an den İslâm (Abû ‘İsâ al-Warrâq)”, *ZDMG*, 109 (1959).

Constantin, Gh. J., “Sur la date de passage par la Valachie du Cheikh Bedr ed-Din”, *Der İslâm*, 54 (1977).

Çoruh, H. Şinasi, “Fatih’in Kütüphane Memuru, Büyük Türk Ansiklopedisti Molla Lûtfî (?- 1494)”, *TK*, sayı 115, sene 1972.

ed-Deşrâvî, Ferehat, “Mes’eletu’z-Zindîk Ebi’l-Hayr la’anehullah”, *Havliyyatu’l-Câmiati’t-Tûnisiyye*, I (1964).

Dindar, Bilal, “Bedreddin Simavî”, *TDVİA*.

Dûrî, Abdülaziz, “Hükûmet Kurumları”, *İslâm Şehri*, ed. J. B. Serjeant, çev. Elif Topçugil, İstanbul 1992.

Nüzhet, Erman , “Ağulu Çiçekler”, *Türk Dili*, sayı 466, Ekim 1990.

Erünsal, İsmail E., “Fatih Devri Kütüphaneleri ve Molla Lûtfî Hakkında Birkaç Not”, *TD*, 33 (1982).

___, “Abdurrahman el-Askerî’s *Mir’âtü’l-‘Işk*: A new Source for the Melâmî Movement in the Ottoman Empire during the 15th and 16th Centuries”, *WZKM*, 83 (1993).

Fierro Bello, Maria Isabel, “Accusations of zandaqa in al-Andalus”, *QSA*, 5-6 (1987-1988).

Fleischer, Cornell H., “The Lawgiver as Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Süleyman”, *Soliman le Magnifique et son temps* (Actes du Colloque de Paris, 7-10 Mars 1990), Paris 1992.

Furat, Ahmet Suphi, "Bünyâmin Ayâşî'nin Şeceresi", *Ayaş ve Bünyâmin Ayâşî* (Tarihte-Günümüzde Ayaş ve Bünyamin Ayâşî Sempozyumu), 2-4 Temmuz 1993, Ayaş, Ankara 1993. s. 21-23.

Gabrieli, Francesco, "L'opera di Ibn al-Mukaffa' ", *RSO*, XIII (1932).

___, "La zandaqa au Ier siecle abbaside", *L'Elaboration de l'İslâm* (Colloque de Strasbourg de 1959), Paris 1961.

___, "Ibn al-Mukaffa'", *EI²*.

Goldziher, Ignaz, "Sâlih ibn Abd al-Kuddûs und das Zindikthum wahrend der regiering des Chalifen al-Mahdi", *Transactions of the IXth International Congress of Orientalists*, Londra 1893, II. cilt.

Gökbilgin, M. Tayyib, "Lûtfî Paşa", *İA*.

___, "Süleyman I", *İA* .

___, "Ulemâ", *İA*.

___, "L'Etendu du pouvoir de Soliman le Magnifique au XVIe siecle", *Recueils de la Société Jean Bodin: XX: La Monocratie*, Bruxelle 1970,

Gökyay, O. Şâik, "Şeyh Bedreddin'in Babası Kadı mı idi?", *Tarih ve Toplum*, sayı 2, Şubat 1984.

Gölpınarlı, Abdülbâki, "Niyazî-i Mısrî", *ŞM*, VII (1972).

___, "Melâmîlik", *TA*.

___, "Fadl Allah Hurûfî", *EI²*.

Güngören, Reşat, "Şerîatın Kestiği Parmak: Kânûnî Sultan Süleyman Devrinde Îdam Edilen Tarîkat Şeyhleri", *İAD*, I /1 (Ocak-Haziran 1996).

Gürsel, Nedim, "Thomas Münzer, Şeyh Bedreddin, Nazım Hikmet", *Toplum ve Bilim*, sayı 4, yıl 1978.

Hadzijahic, M., "O progonu Hamzevija U Bosni 1573 godine", *Prilozi*, 20-21(1971).

Handzic, Adem, "Jedan savremeni dokument o Sejhu Hamzi iz Orlovica", *Prilozi*, 18-19 (1968).

Houtsma, Theodor, "Kâbıd", *EI¹*.

Imber, Colin, "A note on "Christian" Preachers in the Ottoman Empire", *OA*, X (1990).

___, "Malâmatiyya", *EI¹*.

Işın, Ekrem, "İsmail Maşukî", *DBİA*.

___, "Melâmîlik", *DBİA* .

İnalcık, Halil, "Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfî-Sultanî Hukuk ve Fatih'in Kanunları", *Osmanlı İmparatorluğu, Toplum ve Ekonomi*, İstanbul: Eren Yay., 1993.

___, "Osmanlılar'da Saltanat Verâseti Usûlü ve Türk Hâkimiyet Telakkisiyle İlgisi", *SBFD*, XIV/1 (1959).

___, “Kutadgu Bilig’de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri”, *Reşit Rahmetî Arat İçin*, Ankara: TKAE Yay., 1966.
___, “İslâm in the Ottoman Empire”, *CT*, V-VII (1968-70).
___, “The Emergence of the Ottomans”, *The Cambridge History of İslâm*, Cambridge 1970, I. cilt.
___, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Kültür ve Teşkilât”, *Türk Dünyası El Kitabı*, Ankara 1976.
___, “Arab-Turkish Relations in Historical Perspective (1260-1914)”, *Studies on Turkish-Arab Relations*, Annual 1986.
___, “Dervish and Sultan: An analysis of the Otman Baba Vilâyetnâmesi,” *The Middle East and The Balkans Under the Ottoman Empire: Essays on Economy and Society*, Bloomington 1993.
___, “Mehmed II”, *İA*.
___, “Padişah”, *İA*.
De Jong, Frederick, “The Kızılbaş Sects in Bulgaria: Remnants of Safavi İslâm?”, *TSAB*, IX/1 (1985); IX/2 (1985).
___, “Qotb”, *EI²*.
___, - Algar, Hamid, “Malâmatiyya”, *EI²*.
Kaya, Mahmut, “Ebû Hayyân et-Tevhîdî”, *TDVİA*.
Kissling, H. Joachim, “Zur Geschichte des Dervischordens der Bajramijje”, *SF*, XV (1956).
Konyalı, İ. Haklu, “Stalin’in Şeyhi Bedreddin-İ Simavî”, *Tarih Hazinesi*, sayı 1, 15 Kasım 1950.
Kowalski, Tadeusz, “Les éléments ethniques turcs de la Dobroudja”, *Rocznik Orientalistyczny*, XIX.
Köprülü, Fuad, “Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseseleri Üzerine Tesiri Hakkında Bazı Mülâhazalar”, *THİTM* , I (1931).
Köprülüzâde M. Fuad, “Anadolu’da İslâmiyet”, *DEFM*, 4-6 (Eylül 1338-Mart 1339).
Kraus, P., “Beitrage zur İslâmischen Ketzergeschichte: Zu ibn al-Mukaffa‘”, *RSO*, XIV (1934). (Arapça çevirisi: ‘Abdurrahman el- Bedevî, *Min Târîhi’l-İlhâd fi’l-İslâm*, Kahire 1945 (Beyrut 1980, 2. baskı)
___, - Vajda, G., “Ibn al-Râwandî”, *EI²*.
Kufralı, Kasım, “Gülşenî”, *İA*.
Kutluer, İlhan, “İslâm Heresiografi Tarihinden: İbnü’r-Râvendî’nin Bir Mülhid ve Dehrî Olarak Portresi”, *Bilgi ve Hikmet*, sayı 9, Kış 1995.
Lewis, Bernard, “Some Observations on the Significance of Heresy in the History of İslâm”, *SI*, I (1953).
Lindner, R. Paul, “What was a nomadic tribe?”, *CSSH*, 24/2 (Ekim 1982).

Lopasic, Alexandre, "İslâmisation of the Balkans with Special Reference to Bosnia", *JIS*, V/2 (1994).
Massignon, Louis, "Zındık", *EI*[1].
___, "La légende de Hallac, Mansûr en pays turcs", *Opéra Minora*, Beyrut 1963, II. cilt.
___, "*Ana al-Haqq*: Etude historique et critique sur une formule dogmatique de théologie mystique, d'apres les sources İslâmiques", *Opéra Minora*, Beyrut 1963, II. cilt.
Mélikoff, Iréne, "Bulgaristan'da Deliorman Kızılbaş topluluğu", *Uyur İdik Uyardılar: Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları*, çev. Turan Alptekin, 1. baskı, İstanbul: Cem Yay., 1993.
Meyendorf, J., "Grecs, Turcs et Juifs en Asie Mineure au XVe Siecle", *BF*, I (1966).
Mollova, Mefkûre, "Balkanlar'da Merkez Bölgede Gakçı Ağızlar", *GDAAD*, 6-7 (1977-78).
Minorski, W. , "Sheykh Bâlî Efendi on the Safavids", *BSOAS*, 20 (1957).
Nahşebî, Hişam, "Eğitim kurumları", *İslâm Şehri*, ed. R. B. Serjeant, çev. Elif Topçugil, İstanbul: Ağaç Yay., 1992.
Nyberg, H. S., "Amr Ibn Ubaid et Ibn al-Râwandî: Deux reprouvés", *Classicisme et Declin Culturel dans l'Histoire de l'İslâm* (Actes du Symposium International d'Histoire de la Civilisation Musulmane, Bordeaux 25-29 Juin 1956), Paris 1957.
Ocak, A. Yaşar, "Paul Ricaut ve XVII. Yüzyıl İstanbul'unda Osmanlı Resmî Düşüncesine Karşı Zümreler", *TKA* (*Prof. Dr. İsmail Ercümend Kuran'a Armağan*), XXVII/ 1-2 (1989).
___, "Kanunî Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı Resmî Düşüncesine Karşı Bir Tepki Hareketi: Oğlan Şeyh İsma'il-i Mâşukî", *OA*, X (1990).
___, "Kanunî Sultan Süleyman devrinde bir Osmanlı heretiği: Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî", *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İÜ. Edebiyat Fakültesi, Tarih Araştırma Merkezi, İstanbul 1991.
___, "Les réactions socio-religieuses contre l'idéologie officielle ottomane et la question de *Zendeqa ve İlhad* (hérésie et athéisme) au XVIe siecle", *Turcica* (*Mélanges Offerts a Iréne Mélikoff*), XXI-XXIII (1991).
___, "Idéologie officielle et réaction populaire: un aperçu général sur les mouvements et les courants socio-religieux a l'époque de Soliman le Magnifique", *Soliman le Magnifique et son Temps* (Actes du Colloque de Paris, 7-10 Mars 1990), ed. Giles Veinstein, Paris 1991, s. 185-194.
___, "Bünyâmin Ayâşî ve Bayramî Melâmîliği", *Ayaş ve Bünyâmin Ayâşî* (Tarihte-Günümüzde Ayaş ve Bünyamin Ayâşî Sempozyumu), 2-4 Temmuz 1993, Ayaş, Ankara 1993.

Okiç, M. Tayyip, “Quelques document inédits concernant les Hamzawites”, *Proceedings of The Twenty-second Congress of Orientalistes*, (15-22 Eylül 1951, İstanbul), Leiden 1957.

___, “Les Kristians (Bogomiles parfaits) de Bosnie d’apres des documents turcs inédits”, *SF*, XIX (1960).

Omar, Farouk, “The Nature of the Iranian Revolts in the Early Abbasid Period”, *IC*, 48 (1974).

Özcan, Hanifi, “Ebû Hayyân et-Tevhîdî bir ateist midir?”, *DÜİFD*, VI (1989).

Özel, Oktay, “Osmanlı’da Resmî İdeoloji ve Karşı Düşünce”, *Humana, Bozkurt Güvenç’e Armağan*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1994.

Parmaksızoğlu, İsmet, “Ebüssuûd”, *İA*.

___, “Molla Lutfî ile ilgili yeni bir belge”, *Belleten*, 176 (1980).

Peuch, Henri-Charles, “Le Manichéisme”, *Histoire des Religions*, II. cilt, Paris: Gallimard, 1972.

Philippidis-Braat, A., “La captivité de Palamas chez les Turcs”, *Travaux et Mémoires*, 7 (1979).

Ritterfal, “ Aslu kelimeti’z-Zendîk”, *el-Meşrık*, I (1898).

Sahban, Halifet, “Ebu’l-‘Alâ el-Ma‘arrî”, *TDVİA*.

Schaeder, H. H., “ Zandiq-Zindiq”, *Iranische Beitr*age, I (1930).

Smoor, P., “al-Ma‘arrî “, *EI²*.

Sourdel, Dominique, “La biographie d’Ibn al-Muqaffa‘ d’apres les sources anciennes”, *Arabica*, I (1954).

Stern, S. M., “Abû‘İsa al-Warrâk”, *EI²*.

Şahin, Kâmil, “ Bünyâmin Ayâşî”, *TDVİA* .

___, “Bünyâmin Ayâşî’nin Hayatı, İslâm-Türk Kültür Tarihindeki Yeri”, *Ayaş ve Bünyâmin Ayâşî* (Tarihte-Günümüzde Ayaş ve Bünyamin Ayâşî Sempozyumu), 2-4 Temmuz 1993, Ayaş, Ankara 1993.

Tâbân,Tûrec, “Zenâdıka der süddehây-i nohostîn-i İslâmî”, *İrannâme*, 5/3 (1366/1987),

Tansel, F. Abdullah, “Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi ve Devriyesi”, *AÜİFD*, XVII (1969).

Tietze, Andreas, “Sheykh Bâlî Efendi’s report on the followers of Sheykh Bedreddin”, *OA*, VII-VIII (1988).

Topaloğlu, Bekir, “Zındık”, *İA* .

Et-Tûnisî, Muhammed Halife, “ez-Zendeka fî ‘ahdi’l-Mehdî el-Abbasî”, *er-Risâle*, sayı 637, 641, 652, yıl 1945; sayı 657, 662, 675, yıl 1946.

Turan, Osman, “Bâbek”, *İA*.

___, “Cihan hâkimiyetinin ilâhî menşei”, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, İstanbul 1969, I. cilt.

Tüccar, Zülfikar, “Hammâd er-Râviya”, *TDVİA*.

Tülücü, Süleyman, “Hammâd Acred”, *TDVİA*.
Vajda, Georges, “Les zindîqs en pays d’İslâm au début de la période abbaside”, *RSO*, XVII (1937).
___, “Le témoignage d’al-Mâturidî sur la doctrine des Manhichéens, des Deysânites et des Marcionites”, *Arabica*, III (1966).
Werner, Ernst, “Häresie, Klassenkampf und religiöse Toleranz im einer İslâmisch-christilichen Kontaktzione: Bedr ed-din und Börklüce Mustafa”, *ZG*, XII (1964).
___, “Chios, Seih Bedr-eddîn und Börklüge Mustafa”, *BF*, 5 (1977).
Yaltkaya, M. Şerefeddin, “Sımavne Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin’e Dair Bir Kitap”, *TM*, 3 (1935).
___, “Molla Lûtfi”, *TSD*, II (1938).
Yazıcı, Tahsin, “Gulshanî”, *EI²*.
Yelkenci, Raif, “Şeyh Bedreddin”, *Tarih Dünyası*, sayı 18, 31 Aralık 1950; sayı 19, 15 Ocak 1951; sayı 20, 1 Şubat 195; say: 21, 15 Şubat 1951; sayı 22, 1 Nisan 1951; say: 24, 1 Eylül 1951.
Yurdaydın, H. Gazi, “Kâbıd”, *EI²*.
___, “Düşünce ve bilim tarihi (1300-1600)”, *Türkiye Tarihi 2: Osmanlı Devleti, 1300-1600*, yay. Sina Akşin, İstanbul: Cem Yay., 1988.
Yüksel, Müfid, “Çalınmış Bir Şahsiyet: Şeyh Bedreddin”, *İmza*, sayı 60, Mart 1994; sayı 61-62, Nisan-Mayıs 1994.
___, “Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin”, *Tezkire*, sayı 7/8, Bahar-Yaz 1994.
Zachariadou, Elizabeth A., “Religious Dialogue between Byzantines and Turks during the Ottoman Expansion”, *Religions-gesprache im Mittelalter*, Berlin 1994, Otto Harrassovitz.
Zaehner, R. C., “Postscript to Zurvan”, *BSOAS*, XVII/2 (1955).
Zarcone, Thierry, “Nouvelles perspectives dans les recherches sur les Kızılbaş-Alévis et les Bektachis de la Dobroudja, de Deliorman et de la Thrace orientale”, *Anatolia Moderna*, IV (1993).
Zhukov, Konstantin A., “Vostanie Berkljudze Mustafy i Torlaka Hu Kemalja v Turcii v nacale”, *Obscestvennye dvizenija i ich ideologia...*, Moskova 1988.

Ek Kaynakça

Akman, Mehmet, “Şeyh Bedreddin Hadisesine Hukukî Bir Yaklaşım Denemesi”, *Hukuk Araştırmaları*, X/1-3 (1996), ss. 149-169.
Aşkar, Mustafa, “Osmanlı Devletinde ‘Âlim Mutasavvıf’ Prototipi Olarak Şeyhülislam Molla Fenarî ve Tasavvuf Anlayışı”, *AÜİFD*, XXXVIII (1997), ss. 385-402.

___, “Şeyh Muhyiddîn Yavsî’nin Şerhi Üzerine”, *AÜİFD*, XXXVIII (1998), ss. 447-458.

___, “Tarikat-devlet İlişkisi: Kadızâdeli ve Meşayih Tartışmaları Açısından Niyazî-i Mısrî ve Etkileri”, *Tasavvuf*, 1 (1999), ss. 49-80.

Ay, Mahmut, “Osmanlı’da İtikadi Alanda Aykırı Bir Düşünce: Şeyh İsmail Ma‘şûkî”, *Journal of the İslâmic Research*, 12/1(1999), ss. 34-39.

Beroje, Sahip, “İslâm Hukukunda İrtidat Cezasına Yeni Bir Yaklaşım”, *İslâmî Araştırmalar*, 17/4(2004), ss. 308-323.

Clayer, Nathalie, “L’authorité religieuse dans l’Empire ottoman sous le contrôle de l’Etat?”, *Archive de Sciences Sociologiques des Religions*, 125(2004), pp. 23-44.

Erünsal, İsmail E., “XV. ve XVI. Asır Osmanlı Zendeka ve İlhad Tarihine Bir Katkı”, *OA* (*Prof. Dr. Nejat Göyünç’e Armağan: 3*), XXIV(2004), ss. 127-157.

___,“Molla Lûtfi Hakkındaki İthamlar ve Şikâyet Mektupları”, *Türlük Araştırmaları Dergisi*, sayı 19’dan ayrıbasım, ss. 179-196.

Fahd, Toufic, “Les sects dualistes en terre d’İslâm”, *Syncrétisme et Hérésies dans l’Orient seldjoukide et Ottoman* (*XIVe-XVIIIe Siecle*)(Actes du Coll. Du College de France, octobre 2001), ed. Gilles Veinstein, Peeters 2005, pp. 35-64.

Filiz, Şahin, “Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin’in Fikir Yapısı”, Selçuk Üniv. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1 (1992), ss. 229-241.

Fleischer, Cornell H., “The Lawgiver as Messiah: The making of the Imperial Image in the reign of Süleymân”, *Soliman le Magnifique et son Temps*, ed. Gilles Veinstein, Paris 1992, pp. 159-177.

___, “Mehdî ve Binyıl: Osmanlı Emperyal İdeolojisinin Gelişimi”, *Osmanlı*, ed. Güler Eren, Ankara: Yeni Türkiye Yay., 1999, c. 7, ss. 149-160.

Gündoğdu, Cengiz, “XVII. Yüzyıl Osmanlısında İki Farklı Sûfi Tipi: Abdülmecid Sivasi ve İdrîs-i Muhtefî”, *İLAM Araştırma Dergisi*, II/2(1996).

Grignaschi, Mario, “La condanna dell’apostasia (Irtidâd) sciita nella “Risâlah” di Ibn Kemâl a Selim I”, *Oriente Moderno*, Nouva Serie, Anno III, LXIV(1984), pp. 57-63.

Hagen, Gottfried, “Legitimacy and World Order”, *Legitimizing the Order*, eds. Hakan T. Karateke & Maurus Reinkowski, Leiden 2005, Brill, pp.55-84.

Holbrook, Victoria Rowe, “İbn ‘Arabi and Ottoman Dervish Tradition: The Melâmî Supra-Order” part one, *Journal of.the Muhyiddîn ‘Arabi Society*, IX(1991), p. 18-35; part two, *Journal of the Muhyiddîn ‘Arabi Society,* XII(1992, pp. 15-33.

Ilic, Slobodan, “Hamzevijska i hurufiijska jeres u Bosni…”, *Prilozi*, XLI (1991), pp. 329-335.

___, "Mulhid Wahdatî, ein bosnischer Ketzer des 16. Jahrhunderts", *WZKM*, 151/2(2001), pp. 263-273.

___, "Religious Ferment in Ottoman Bosnia During the Second Half of the 16th Century", *Voprosy Istorii*, 2/2002, Moscow, 2002.

___, "Hamzevi and Hurufi Heresy in Bosnia as a Reaction to the Political Crisis of the Ottoman Empire in the Second Half of the 16th Century", *Bulgarian Historical Review*, 1-2 (2000) Sofia.

___, "Otkrovenje skrivenog blaga. Mistička kongregacija hurufija: nastanak i učenja" (The Uncovering of the Hidden Treasure. (The Hurufi Mystical Brotherhood: Its Origins and Teachings), *Kulture Istoka*, VI/19 (1989), Belgrade.

İpşirli, Mehmet, "Osmanlı Ulemâsı", *Yeni Türkiye*, 46 (2000).

Kara, İsmail, " '*Unuttuklarını Hatırla!*' Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, c. 15, sayı 28, yıl 2010/1.

Kara, Mustafa, "Melâmetiye", *İÜ İktisat Fakültesi Mecmuası* (*Sabri Ülgener'e Armağan*), XLIII (1987).

Karateke, Hakan, "Legitimizing the Ottoman Sultanate. A framework for historical analysis", *Legitimizing the Order*, pp. 13-54.

___, "Optium fort he subjects? Religiosity as a legitimizing factor fort he Ottoman Sultan", *Legitimizing the Order*, pp.111-130.

Kemikli, Bilal, "Tasavvuf Edebiyatında Hulûl ve İttihada Dair Bir Risale: Risale-İ Redd-İ Hulûl ve İttihad", *Tasavvuf*, 5 (2001), ss. 111-116.

___,"Bayramî-Melâmî Şair: Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 7 (2002), ss. 239-266.

Koca, Ferhat, "Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakılılar ve Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni", *Gazi Ün. Çorum İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, I(2002), ss. 73-131.

Kılıç, Rüya, "Bir Tarikatın Gizli Direnişi: Bayramî Melâmîleri veya Hamzavîler", *Tasavvuf*, yıl 4, sayı 10, Ocak-Haziran 2003, ss. 251-272.

Maraş, İbrahim, Tokatlı Molla Lûtfi: Hayatı, Eserleri ve Felsefesi", *Dîvan: İlmî Araştırmalar*, 14(2003/1), ss. 119-136.

Mehmet İbrahim, "Eski Yugoslavya Sınırları Dahilinde Tarikat Hareketlerinin Tarih İçindeki Gelişimi ve Önemi", *VD*, XXIV(1994), ss. 291-306.

Ocak, A. Yaşar, "Syncrétisme et esprit messianique: Le concepte de *qutb* et les chefs des mouvements messianiques aux époques seldjoukide et ottomans (XIIIe-XVIIe siecle), *Syncrétisme et Hérésies...*, pp. 249-258.

Okumuş, Ejder, "Osmanlı Klasik Döneminde Devlet, Din ve Ulemâ", *Yeni Türkiye*, 46 (2000).

Özen, Şükrü, Molla Lûtfî'nin idamına karşı çıkan Efdalzâde Hamîdüddin Efendi'nin *Ahkâmü'z-Zindîk* Risalesi, *İslâm Araştırmaları Dergisi,* 4 (2000), ss. 7-16.

___, "İslâm Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lûtfî'nin İdamının Fıkhîliği", *İslâm Araştırmaları Dergisi,* 6 (2001), ss. 17-62.

Popovic, Alexandre, "L'instrumentalisation des théories sur le syncrétisme et l'hérésie en Bosnie-Herzégovine", *Syncrétisme et Hérésies...*, p. 325-336.

Sarıkaya, Yaşar, "Osmanlı medreselerinde akli ilimlerin ihmali meselesi üzerine bazı mülahazalar", *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim*, IRCICA, İstanbul 2001, ss. 145-158.

Sertoğlu, Midhat, "İstanbul'da Gizli İdris", *TK*, 279 (1986), ss. 437-441.

Severcan, Şerafeddin, "Şeyh Bedreddin Olayı", *Toplumsal Tarih*, sayı 106, Ekim 2002, ss. 10-21.

Tietze, Andreas, "A document on the persecution of sectarians in early seventeenth-century Istanbul", *Revue des Etudes İslâmiques*, 40 (1992).

Türer, Osman, "Melâmîliğe dair", *Türk Dünyası Araştırmaları*, 39 (1985), ss. 25-51.

___, "Melâmet Düşüncesinin Orijinal Özelliği ve Bu Düşüncede Meydana Gelen Değişmeler", *İslâmî Araştırmalar*, II/6 (1988).

Unan, Fahri, "Osmanlı Resmî Düşüncesinin 'İlmiye Tarîki' İçindeki Etkileri: Patronaj İlişkileri", *Türk Yurdu*, XI/45 (Mayıs 1991), s. 33-41.

___, "Medrese-Yönetim İlişkileri ve Osmanlı Medreselerinin İlmî Performansı Meselesi", *VII. Osmanlı Sempozyumu* (Söğüt, Eylül 1992), Ankara 1993, s. 13-23.

___, "Osmanlı Medreselerinde Ulemânın Sosyal Tabanı ve Bunun İlmî Verim Üzerindeki Etkisi Üzerine Bâzı Düşünceler", *XII. Türk Tarih Kongresi Bildirileri,* 3. cilt, Ankara 2000, s. 669-676.

___, "Osmanlı medreselerinde ilmî verimi ve ilim anlayışını etkileyen âmiller", *Türkiye Günlüğü*, sayı 58, kasım-Aralık 1999.

Uyanık, Mevlüt, "Osmanlı Düşünce Tarihinde Toplumsal Bir Muhalefet Olarakşeyh Bedreddin Ve Hareketinin Tahlili", *Belleten*, 213 (1991), ss. 341-349.

___, "Osmanlı Düşünce Tarihinde Karşıt Fikir Kavramı: Şeyh Bedreddin Örneği", *Türkiye Günlüğü*, sayı 39, Mart-Nisan 1996, ss. 58-68.

Ünver, Süheyl, "Molla Lûtfî'nin Vefatında Söylenen Tarihler Üzerinde", *Tarihten Sesler*, sayı 8-9, Ağustos-Eylül 1943, ss. 11-13.

Yüksel, Müfid, "Örfi Hukuk Ve Siyaseten Katil Bağlamında Şeyh Bedreddin'in Katli", *İslâmiyat*, 5/2 (2002), ss. 165-176.

Zhukov, Konstantin, "The Cathars, Fraticelli and Turks: A new interpretation of Berkludje Mustafa's uprising...", *Actes of the XVIIIth International Cong-*

ress of Byzantine Studies (Moscov 1991), BS Press, Sheperdstown, USA, 1996, pp. 188-195.

___, "Börklüce Mustafa, was another Mazdak?", *Syncrétisme et Hérésies*..., pp. 119-128.

C) TEZLER

Lekesiz, M. Hulûsi, *Osmanlı İlmî Zihniyetinde Değişme (Teşekkül-Gelişme-Çözülme): XV-XVII. Yüzyıllar*, HÜ Tarih Bölümü, Ankara 1989, Yüksek Lisans tezi.

Maraş, İbrahim, Molla *Lûtfî'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri,* Ankara Üniv. İlâhiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, Ankara 1992, Yüksek Lisans tezi.

Unan, Fahri, *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*, HÜ Tarih Bölümü, doktora tezi (Bu tez 2003 tarihinde basılmıştır. Kitaptaki referanslar basılmamış teze göredir).

Üstün, İsmail Safa, *Heresy and Legitimacy in the Ottoman Empire in the Sixteenth Century*, Manchester Üniv., 1991 Doktora tezi.

Ek Kaynakça

Doğan, Abdurrahman, *Sun'ullah Gaybî: Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Sohbetnâme'si*, Yüksek Lisans tezi, Uludağ Üniv. Tasavvuf ABD, Bursa 1997.

Ebu'l-Ğayt, Fehmi A. Mahmud, *Dirasetu Mahtûti Vâridâti'ş-Şeyh Bedri'd-Dîn bn. Kadıyi Simavne*, Câmiatu'z-Zekazîk, Ma'hadu'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Asyeviyye, Kısmu Mukareneti'l-Edyân, 1999.

Gel, Mehmet, *XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Toplumunun Meselelerine Muhalif Bir Yaklaşım: Şeyhülislam Çivizâde Muhyiddîn Mehmed Efendi ve Fikirleri Üzerine Bir İnceleme*, GÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 2010.

İnce, İrfan, *İslâm Hukukunda İrtidat Suçu ve Cezası*, Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Ens. 1995.

Kılıç, Filiz, *Meşâiru'ş-Şuarâ: İnceleme, Tenkitli Metin*, Doktora tezi, Gazi Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1994.

Soysal, Ayşe Asude, *XVII. Yüzyılda Bir Bayramî Melâmî Kutbu: Oğlan(lar) Şeyh(i) İbrahim Efendi*, Doktora tezi, H.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.

Terzioğlu, Derin *Sufi and Dissedent in the Ottoman Empire: Niyazi-i Mısri (1618-1694)*, Harvard University, 1999, Doktora tezi.

FOTOĞRAFLAR



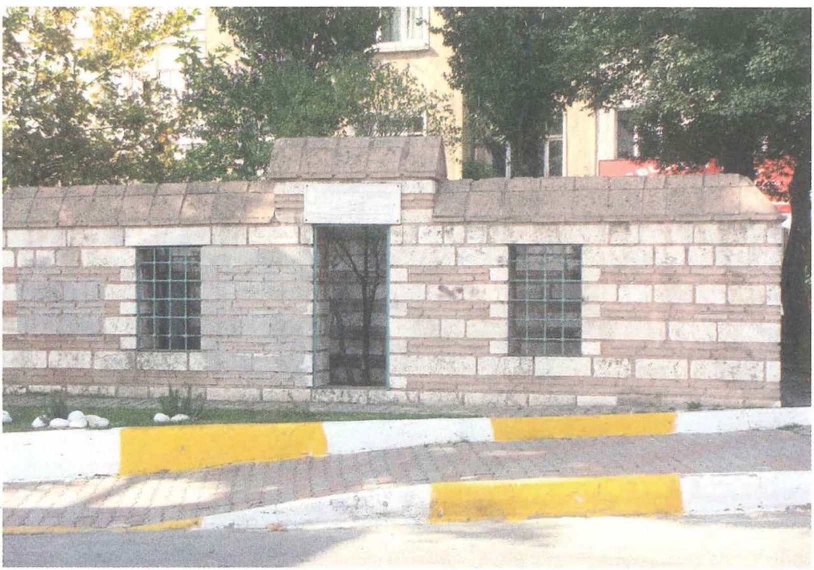
Şeyh Bedreddîn'in mezarı, Divanyolu, Sultanahmet-İstanbul.



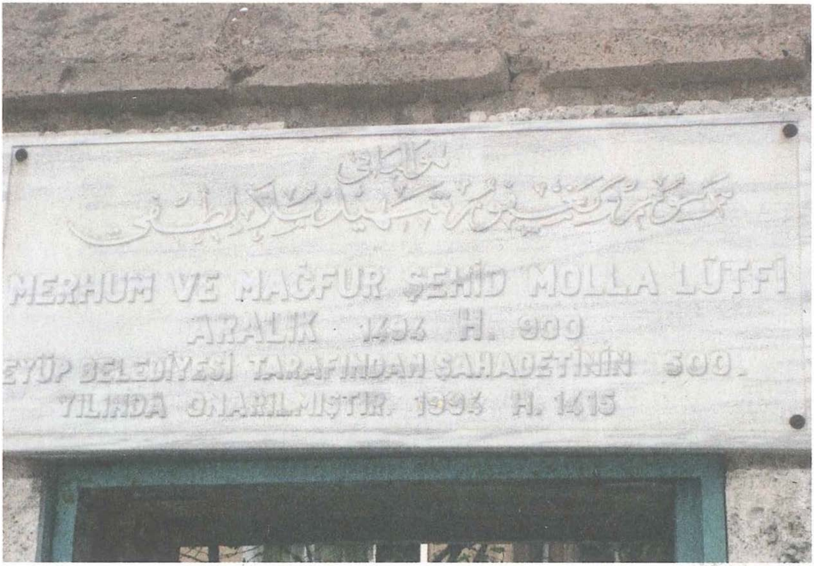
Şeyh Bedreddîn'in mezarı.



Molla Lûtfî'nin mezarı, Defterdar Caddesi, Eyüp-İstanbul.



Molla Lûtfî'nin türbesi.



Molla Lûtfî'nin türbe kapı kitâbesi.



Molla Lûtfî'nin türbe kapısı.



Bünyâmin-i ʿAyâşî'nin türbe ve camii, Ayaş kasabası-Ankara.



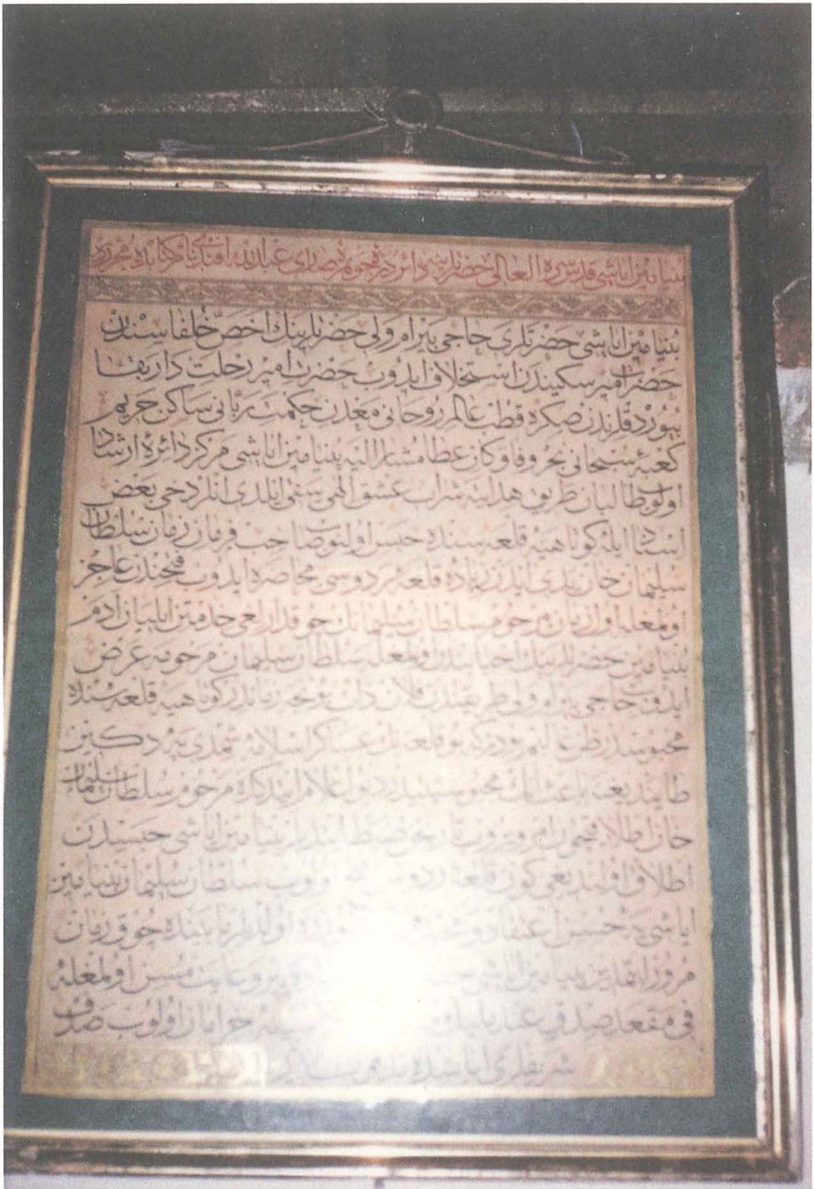
Bünyâmin-i ʿAyâşî'nin türbe kitâbesi.



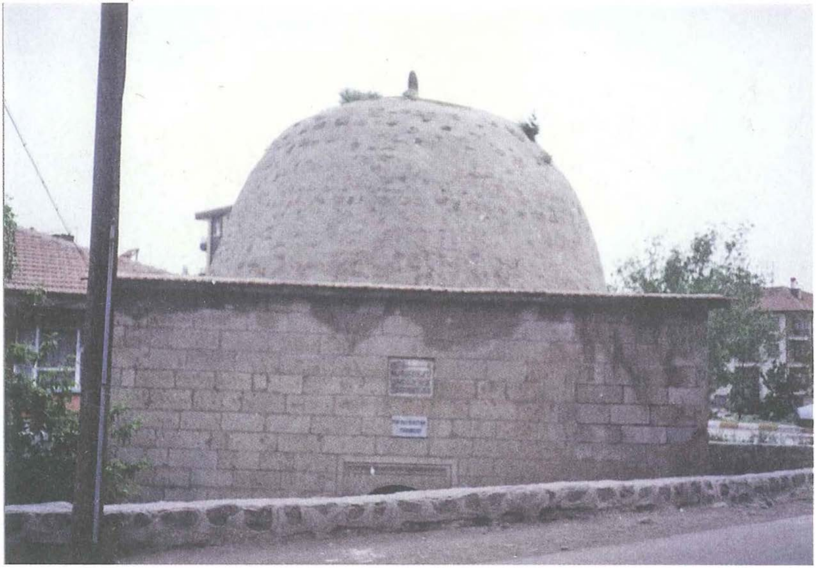
Bünyâmin-i ʿAyâşî'nin sandukası.



Bünyâmin-i ʿAyâşî'nin türbesinde isim levhası.



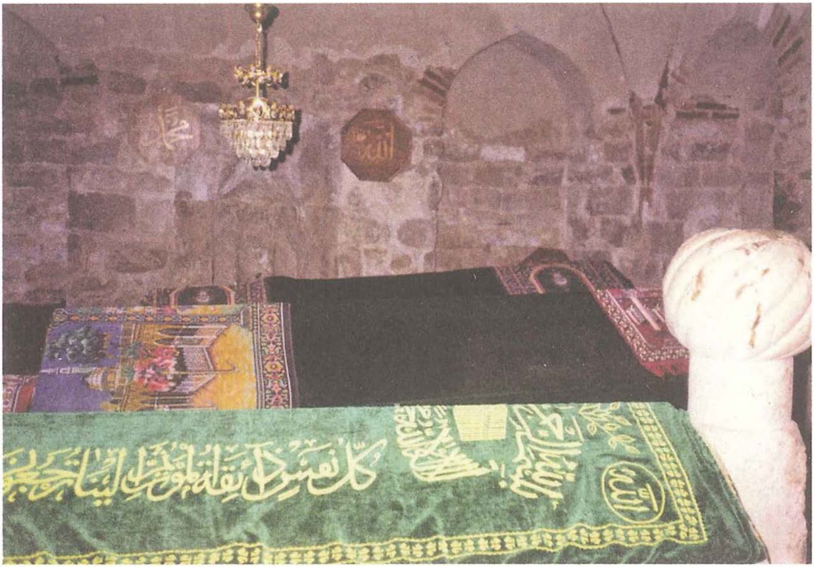
Bünyâmin-i ʿAyâşî'nin türbesinde hayatını anlatan levha.



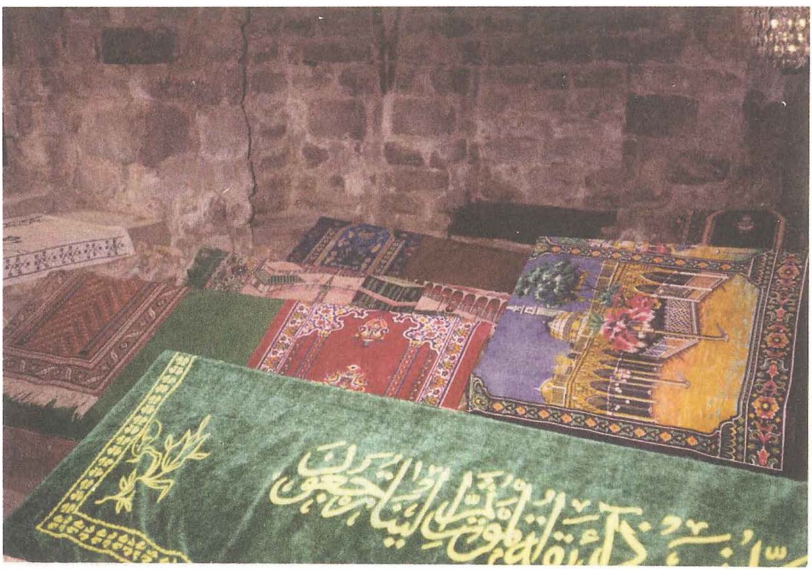
Pîr 'Aliyy-i Aksarâyî'nin türbesi, Aksaray-Niğde.



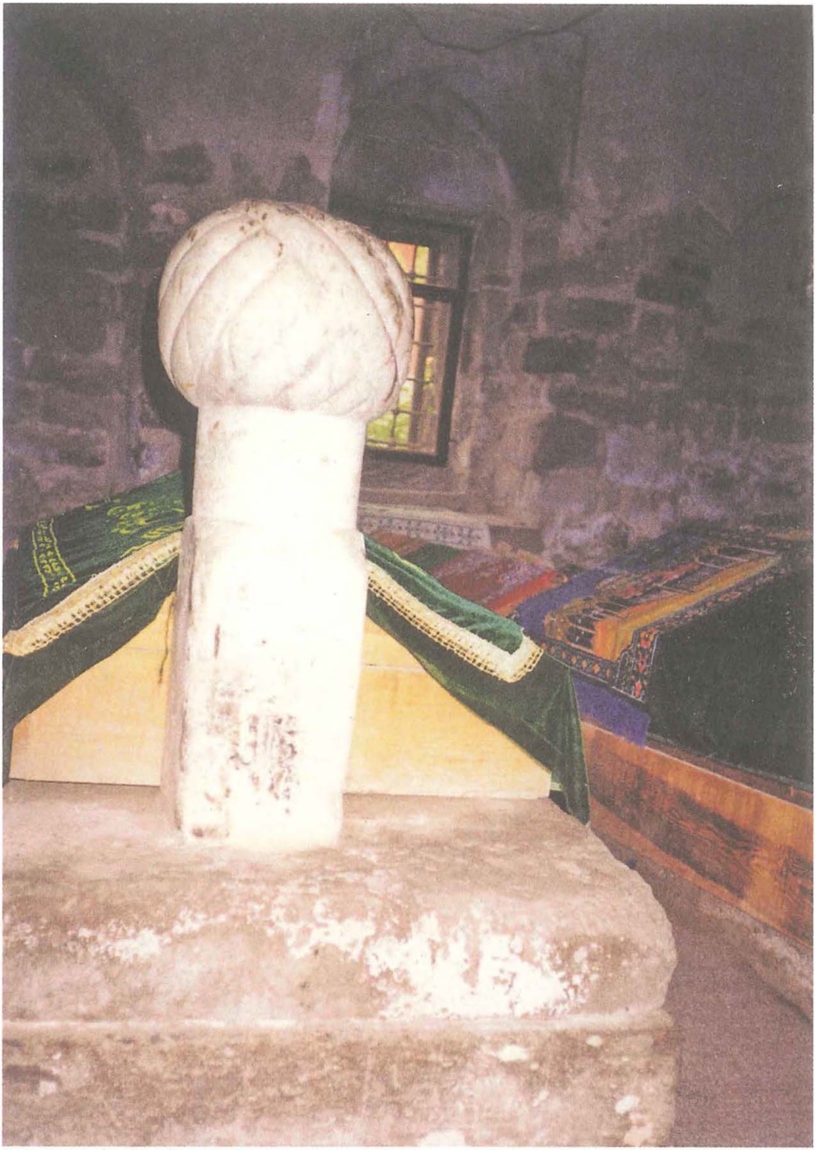
Pîr 'Aliyy-i Aksarâyî'nin türbesinin giriş kapısı üzerindeki vefat kitabesi.



Pîr ʿAliyy-i Aksarâyî'nin mezarı.



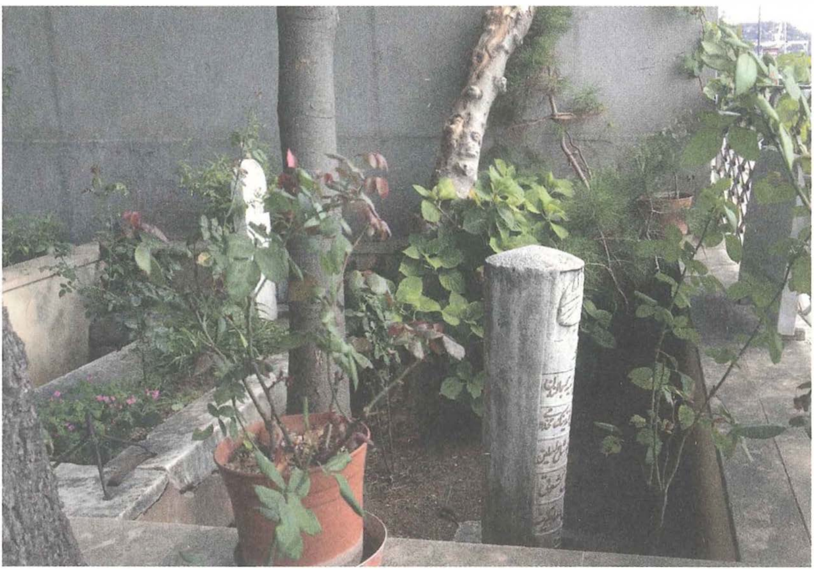
Pîr ʿAliyy-i Aksarâyî'nin türbesinin içi.



Pîr ʿAliyy-i Aksarâyî'nin mezarı.



İsma'il-i Ma'şukî'nin meşhed makamı, Sultanahmet-İstanbul.



İsma'il-i Ma'şukî'nin meşhed makamından bir diğer görünüş.



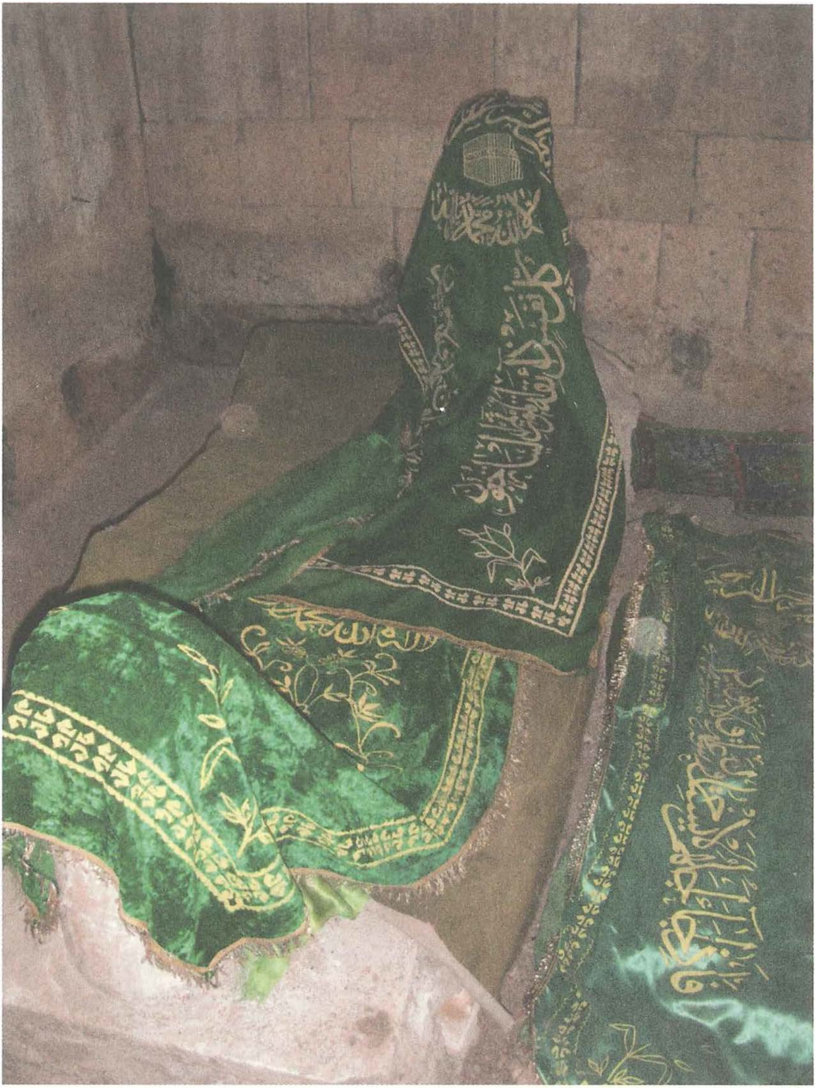
İsma'il-i Ma'şukî'nin makam taşı.



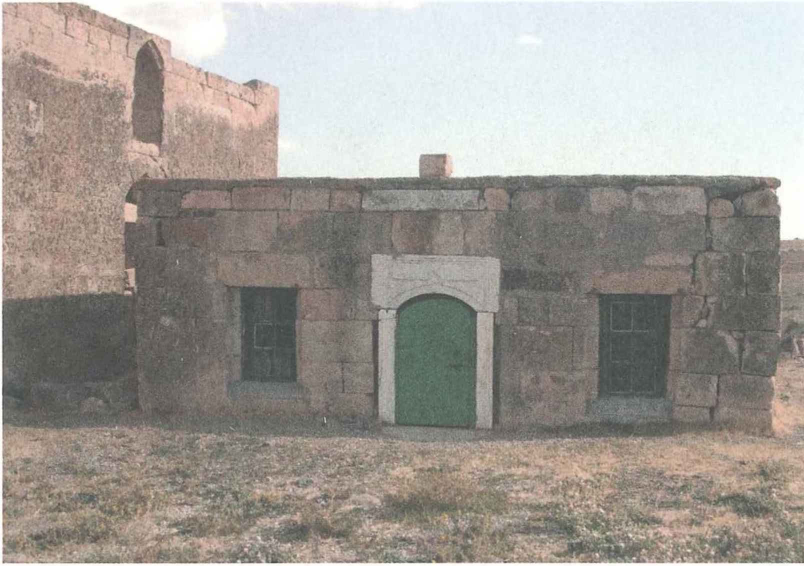
Hüsameddîn-i Ankaravî Câmii, Kutluhan köyü, Haymana-Ankara.



Hüsameddîn-i Ankaravî Câmii.



Hüsameddîn-i Ankaravî'nin mezarı.



Hüsameddîn-i Ankaravî'nin türbesi.



Hamza Bâlî'nin türbesinin bulunduğu mezarlık, Zeytinburnu-İstanbul.



Hamza Bâlî'nin türbesi.



Hamza Bâlî'nin makamı, Süleymaniye arkası, Deveoğlu yokuşu.



Hamza Bâlî'nin makam taşı ve kitabesi.
(Hamza Bali'ye ait fotoğraflar: Haşim Şahin'den alınmıştır.)

DİZİN

Osmanlı tarihinde İmparatorluğun 15. yüzyıldan 17. yüzyıla kadarki üç yüz yıllık siyasal ve toplumsal düzenine, bu düzenin arkasındaki resmî ideolojiye karşı bazen kişisel, bazen kitlesel birtakım çıkışlar görülür. Siyasal iktidarın "Zındıklık ve Mülhidlik" (bugünün Türkçesiyle "Sapkınlık ve Dinsizlik")le itham ettiği bu hareketler, genellikle idamla cezalandırılmıştır. Şeyh Bedreddîn, Molla Lûtfî, Nadajlı Sarı 'Abdurrahman Efendi, Hakîm İshak, Larî Mehmed Efendi, Oğlan Şeyh İsma'il-i Ma'şûkî, Hamza Balî, Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî gibi kişilerin Osmanlı iktidarına ve resmî ideolojisine karşı duruşlarının sebepleri ve mahiyeti, amacı ne idi? Toplumun hangi kesimlerinden kaynaklanıyor ve yankı buluyordu? A. Yaşar Ocak, kitabında bu soruların ve benzerlerinin cevabını ve Osmanlı tarihinin bu ilginç cephesinin bir panoramasını vermeyi deniyor.

TARİH VAKFI
www.tarihvakfi.org.tr
ISBN: 978-975-333-079-4
9 789753 330794